المقدمة

الحمد لله الذي دل على وجود ه أن كل شيء في الكون هادف، فخلق من كل شيء زوجين ليدل على وحدانيته بانتفاء الواحدية عن جميع خلقه، ثم بصَّر عباده بمبلغهم من العلم إذ شغل أبدانهم بروحٍ لا يحيطون بها علماً ولايثبتون لها تحيزاً، فتعالى رب العرش الكريم عن وجوه التشبيه ولوازم التجسيم، وأتم الصلاة والبركة والتسليم على من شهد لربه بالعجز عن إحصاء الثناء عليه.

وبعد: فإن وصف الباري سبحانه بشيء من أوصاف الأجسام المادية أمر استنكف منه العقلاء وأصحاب الفطر السليمة. والكلام في مقالة التجسيم نفياً وإثباتا نبت من الكلام في ما تشابه من نصوص القرآن والسنة. فلما خاض قوم في المتشابه خوضا أثبتوا فيه وصف الباري بلوازم الأجسام وخواصها قام أهل السنة بدفع البدعة ونقض الشبهة، وسلكوا في هذه النصوص مسلكا أرادوا به النجاة من إثبات هذه النصوص على نحو يثبت تجسيم الباري سبحانه، وبينوا ما أوصل إليه الخوض في المتشابه من التحريف والفتنة. وأقاموا القواطع العقلية والنقلية التي تنزه الباري سبحانه عن الجسمية ولوازمها.

والصراع في هذه المقالة صراعٌ قديم يدور بين عقلٍ صحيح مؤيد بنقل صريح وبين حسٍ يتشوف ووهمٍ يتطلع إلى وصف الباري سبحانه بأحكام المحسوسات من الأجسام، هذا الصراع الذي قطع فيه العقل والنقل بتنزيه الله عن الجسمية ولوازمها، ثم تفاوتت النفوس البشرية في هجر العقل والإذعان لحكم الحس والوهم، وتدرج فيه المذعنون بين مصرح بإثبات التجسيم وبين مثبت لبعض لوازمه لم يستجب لقواطع العقل والنقل إلا بنفي اللفظ مع المكابرة بإثبات اللازم والإصرار على نفي اللزوم.

ولا يخفى على أحد خطر مقالة التجسيم، ولكن لم يكن خطر هذه المقالة في يوم من الأيام مستمداً من نضوجها الفكري واستنادها العقلي، لأنها مقالة أساسها أخبار منكرة متشابهة وشبهات واهية باردة في مقابلة نصوص محكمة متواترة. لكنَّ خطر هذه المقالة يظهر في دأب

معتنقيها الذي يختار الكمون والإسرار حال وجود العلماء وقوة السلطان السياسي في دولة الإسلام، ، ثم إذا غاب دور العلماء وضعُفت سلطة الإسلام وجد الخائضون في المتشابه متنفسا لاتباع المتشابه وأحسنوا استغلال هذا الضعف للمجاهرة بخوضهم بين العوام الذين يغترون بظهو ر الزهد والنسك ورفع شعارات البراءة من الفلسفة وعلم الكلام، فيتترس الخائضون بالعوام الغيورين على ما يعتقدونه ديناً، ويُستغل العوام باسم محاربة البدعة في إثارة الفتن والتسلطِ على علماء الأمة بما يقدرون عليه من الأذى. ويحفظ التاريخ أن ظهور هذه المقالة مقرون بضعف حال المسلمين، وأن ظهور المسلمين على أعدائهم يقترن بظهور التنزيه.

وليس أدل على ذلك من أن الملك نور الدين زنكي بلغه أن إنساناً بدمشق أظهر شيئاً من التشبيه وغلفه بشيء من الزهد والنسك، وقد كثر حوله الأتباع من العوام فأحضره وأركبه حماراً وأمر بصفعه فطيف به في البلاد جميعها ونودي عليه هذا جزاء من أظهر في الدين البدع، وما زال الناصر صلاح الدين فاتحُ بيت المقدس ناصراً للتوحيد وقامعاً جميع أهل البدع، يدني أهل التنزيه ويقصي أهل التشبيه.[1]

أهمية البحث وسبب اختياره:

سبق أن الكلام في التجسيم نفياً وإثباتا نبت من الخوض في المتشابه، ومن يقلب كثيرا من مؤلفات العقيدة في هذا العصر يقف على ما فيها من آثار الخوض في المتشابه، ولا يخفى عليه ما حوته من تفسيق وتبديع وتضليل؟ ولايخفى على أحد ما جناه بعض المحققين على كثير من مصادر تفسير القرآن الكريم وشروح الحديث الشريف من اتهام المؤلف بالتنكب عن منهج السلف والزلل في الاعتقاد؟ ولما قلبت نظري في الزلل الذي وقع به هؤلاء في وصف الباري سبحانه وعدت به كرة أخرى فرأيت فتنة التبديع تصل إلى الأئمة وكبار العلماء بحثت عن جواب هاتين المشكلتين في كتابات المعاصرين فرأيت هذا الجواب المعاصر يعدل عن الموضوعية أحيانا ويميل إلى الانفعال ورد السيئة بالسيئة، ولا يعبأ بتململ عامة المسلمين من

---

(1) انظركتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية 50/1 و380/4.

هذه الصراعات الفكرية الجانبية فعزمت على أن أكتب في مقالة التجسيم بحثا لا يغفل عن حاجة المسلمين وواقعهم، يتنزه عن الغرض وحظ النفس، يتمسك بالموضوعية والمنهجية العلمية، ولايؤثر على ذلك عاجلا ولا آجلا إلا ما أعده الله عز وجل لمن نصح لأمة الإسلام. وآثرت فيه الرفق مع المخالف من غير مداهنة ولا مواربة ولا تملق، لأن بعض هذه الأخلاق يقوي الباطل ويذهب هيبة الحق في نفوس أتباعه. فما أسمى أن ندفع عن المفسرين والمحدثين والمتكلمين من أهل السنة تهمة البدعة ومخالفة السلف، وأن ندفع عن العوام خطر مآل الخوض في المتشابه. وما أسمى أن نلتقط المخالف من الحوم حول حمى التشبيه والتجسيم.

الجواب عن الأمر بالسكوت وتجنب الفتنة والخلافيات:

لا بد من الاعتراف بثقل الخوض في مثل هذه المباحث، بل لم تكن الكتابة فيها مستساغة لولا انتشار مقالات التبديع ومطبوعاته. وهذا ما أراه يرفع الحرج عن البحث في مسألة التجسيم، بل لا أرى أنه يسع المسلمين السكوت عن انتشار الخوض في المتشابه مع رمي جملة علماء المسلمين الذين كرهوا الخوض فيه بالبدعة. وقد رأيت في كلام سلطان العلماء عبد العزيز بن عبد السلام ما ثبَّت هذا المعنى في النفس حيث أجاب من أمره بالسكوت والاقتداء بالسلف فقال:(وكيف يُدعى على السلف أنهم يعتقدون التجسيم والتشبيه أو يسكتون عند ظهور البدع ... والعلماء ورثة الأنبياء فيجب عليهم من البيان ما وجب على الأنبياء، وقال تعالى ﴿وَلتكُن مِّنكُم أمّة يدعُونَ إلَى الخير ويأْمُرُونَ بالمعرُوف وينهون عن المُنكَرِ﴾ ومن أنكر المنكرات التَّجسيمُ والتشبيهُ ومن أَفضل المعروف التوحيدُ والتنزيه. وإنّما سكت السَّلف قبل ظُهور البدع فوربِّ السماء ذات الرَّجع والأرض ذات الصَّدع لقد تشمَّر السَّلف للبدع لَمَّا ظهرت فقمعوها أتمَّ القمعِ...فجاهدوا في الله حَقَّ جِهاده. والجهادُ ضربان ضَربٌ بالجدل والبيان وضَربٌ بالسيف والسِّنان فليت شعري فما الفرقُ بين مُجادلة الحَشويَّة وغيرهم من أهل البدع ...وإذا سُئل أحدهم عن مسألة من مسائل الحشو أمر بالسُّكُوت عن ذلك وإذا سئل عن غير الحشو من البدع أجاب فيه بالحقِّ ولولا ما انطوى عليه باطنُه من التجسيم والتشبيه لأجاب في مسائل الحشو بالتوحيد والتنزيه. ولم تزل هذه الطائفة المبتدعة قد ضربت

عليهم الذِّلّة أينما ثُقفُوا...لا تلوح لهـــم فُرصـــة إلا طـــاروا إليهـــا ولا فتنـــة إلا أكبُّـــوا عليها... والكلامُ في مثل هذا يطول ولولا ما وجب على العلماء من إعزاز الـــدين وإخمـــال المبتدعين وما طوَّلت به الحشويّة ألسنتهم في هذا الزمان مِن الطَّعـــن في أعـــراض الموحِّـــدين والإزراء على كلام المنزهين لما أطلتُ النّفسَ في مثل هذا مع إيضاحه ولكن قـــد أمرنـــا اللهُ بالجهاد في نصرة دينه، إلا أن سلاح العالِمِ عِلمُه ولسانُه كما أنّ سلاح الملِك سيفُه وسِـــنانُه فكما لا يجوز للملوك إغمادُ أسلحتهم عن الملحدين والمشركين لا يجـــوز للعلمـــاء إغمـــادُ ألسنتهم عن الزائغين والمبتدعين فمن ناضل عن الله وأظهر دين الله كان جديرا أن يحرُسه الله بعينه التي لا تنام ويُعِزه بعزه الذي لا يُضام ويحُوطَه بركنه الذي لا يُرام ويحفظه مـــن جيمـــع الأنام ... وما زال المنزهون والموحدون يُفتون بذلك على رؤوس الأشهاد في المحافل والمشاهد ويجهرون به في المدارس والمساجد وبِدعة الحشوية كامنة خفية لا يتمكنون من المجاهرة بها بل يدُسُّونها إلى جهلة العوام وقد جهروا بها في هذا الأوان فنسأل الله تعالى أن يُعجِّـــل بإخمالهـــا كعادته)

ونحن نعلم اليوم أن تبديع العلماء وانتشار الخوض في المتشابه وتمكن الخائضين فيه أعظم ممـــا كان عليه في أيام سلطان العلماء. وقد أوقفت المطالع على بعض ذلك في المبحث السادس من الفصل التمهيدي. فلو جعلت هذا المبحث في أول سطر من الكتاب لكان أنفع لأن التعصب للمعروف والتسليم للموروث والاغترار بالمتداول يذهل عن خطر الخوض في المتشابه وخطر السكوت على انتشار الطعن بالأكابر فيحتاج إلى التنبيه على ما ارتكبه القوم من ذلك، لكن المقام هنا لا يتسع لبيان هذه الحملة على التنزيه وأهله. لكني أرجو من المطالع أن لا يغفل عن هذا المبحث.

ومن الخطأ أن نعتقد أن المنزهين استفتحوا الكلام في نفي التجسيم قبل أن يحوم فريـــق مـــن المسلمين حول حمى التشبيه والتجسيم، ومن الخطأ أيضا أن نطالب بالسكوت عن النفي بعد الغرق في الإثبات. ونحن نعلم أن المخالف في أصل هذه المسألة لم يرض بالسكوت بل عـــاب على من أمره بالسكوت أيضا. ومن ذلك قول ابن قتيبة الذي ينسب إلى المنـــهج الســـلفي

(... ولم أر أقل عذراً ممن أمر بالسكوت والتجاهل بعد هذه الفتنة، وإنما يجوز أن يُؤمر بهذا قبل تفاقم الأمور ووقوع الشحناء، وليس في غرائز الناس احتمالُ الإمساك عن أمــر في الدين قد انتشر هذا الانتشار، ولو أمسك عقلاؤهم ما أمسك جهلاؤهم، ولو أمســكت الألسنة ما أمسكت القلوب، وأما قولهم هذه بدعة لم يتكلم الناس فيها فلا تتكلفوها فإنما يفزع الناس إلى العالم في البدعة لا فيما جرت فيه السنة وتكلم فيه الأوائل، والكــلام لا يعارَض بالسكوت والشك لا يداوى بالوقوف والبدعة لا تُدفع بالسنة، وإنما يقوي الباطلَ أن تبصره وتمسك عنه. فإن قيل إن الثوري وابن المبارك لم يتكلموا ؟ قلنا لكــل زمــان رجال...)[1]

فإن كان السكوت مذموما عند الفريقين فنسأل الله عز وجل أن يوفقنا لأحسن القول.

متاعب البحث وصعوباته:

أصعب ما في هذا البحث هو التنازع بين منهجين يحكمان مثل هذا البحث الجدلي الفكري. المنهج الأول يخاطب المحققين ويرضي النظار ويعتمد على إحكام الأدلة ودفع الشبه من كــل وجه، وآفة هذا المنهج تململ الأكثرين مما يتطلبه النظر في الأدلة والغوص في الحجج من إعمال الفكر والتأني في القراءة. والمنهج الثاني منهج يرضي الأكثرين بميله إلى الخطابيــات ومراعــاة الوقع في الأسماع بحيث لا تكل عن فهمه والتفطن لمقاصده أكثر الطباع ويحصل به الإقنــاع لكل ذي حجى وفطنة وان لم يكن متبحرا في العلوم. ولكن هذا المنهج من جوالــب المــدح والإطراء ولكن من الظاهريين، وآفته أنه من دواعي القدح والإزراء ولكن مــن الغواصــين. ولعل الله يوفق في الاعتدال بين المنهجين بما يرضي النظار وغيرهم.[2]

الجديد في البحث:

---

(1) الاختلاف في اللفظ 47-51

(2) مقتبس بتصرف من فضائح الباطنية للحجة الغزالي ص 7-8

أولاً: وقفت على كثير من ردود العلماء على ابن تيمية رحمه الله ولكن معظم هذه الـــردود إجمالي لم يغن عن جواب مفصل لكل ما فصل به ابن تيمية اعتراضا واستدلالا، وحســبي أن أحد أساتذتي أنكر علي ترك العزو في كثير من هذه الأجوبة واستصغرني دون هذا الجــواب، ولكن يعلم المدقق والمحقق أن تفصيل هذه المناقشات والاعتراضات ليس موجودا في كتـــاب يمكنني الرجوع إليه. والحمد لله **أولاً** وأخيرا.

ثانياً: عرض منازعات الفريقين من خلال النظر إلى تجسيم الباري، فخوف التجسيم هو الذي ألجأ الراسخين في العلم إلى تحايد المتشابه، والخوض فيه هو الذي أورث الفتنة وأدى إلى تأويله على نحو يوهم التجسيم أو يثبته ويعرض عن دلائل العقول والسمع التي تظاهرت على تنزيـــه الباري سبحانه من نقائص التشبيه والتجسيم.

ثالثاً: إحكام بعض الأدلة العقلية والسمعية التي تنزه الباري سبحانه عن الجسمية، وبيان سبيل القطع بدلالتها على المطلوب مع الجواب عن ما أورد عليها من الاعتراض.

رابعاً: بيان مطابقة أدلة التنزيه لمكتشفات العلم الحديث، والتنبيه على نفاذ بصيرة المنزه وغفلة المخالف ووقوعه في مخالفة مقتضيات هذه المكتشفات.

منهجي في هذا البحث:

أولاً: في النقل والتنصيص:

قلبت كثيرا من دفع المخالفين لما أورده عليهم أهل التنزيه لعلي أقف على أجوبة علمية تحتاج إلى جواب جديد لكني وجدت المخالف يعتمد في تحايد هـــذه المناقشـــات الفكريـــة علـــى التشكيك في الفهم والتكذيب في النقل، وهذا ما اضطرني إلى مراعاة هذه الخصوصية بتدعيم هذا البحث بالنصوص المنقولة المتكاثرة التي تثبت الفهم الصحيح ولو في مسألة واحدة. وربما احتجت إلى نقل نص مطول من كلام المخالف كان يسعني اختصاره واختزاله لكني تجنبـــت ذلك لما علمته من دأب بعض المخالفين في الاعتماد على الطعن بالفهم والتكذيب في النقل.

ولما كانت عنايتي بالفكرة وإيصالها لم أتحرج من التعبير عنها بنقل نص يؤديها فكم أحسن علماؤنا إحساناً آسراً لا يكاد يحسن فيه التصرف أحياناً، بل ربما رجعت إلى بعض الأفكار التي سبق مني اعتمادها في البحث فعزوتها إلى أحد العلماء لمَّا وجدتها في كلامه.

ثانياً: تنوع المنهج في عدد من الفصول بحسب ما تقتضيه مصلحة البحث في كل فصل. ففي الكلام على أدلة التنزيه السمعية آثرت إحكام عدد من الأدلة على جمع كل ما استدلوا بـه. فاكتفيت بالقواطع من الأدلة واستغنيت بها عن الأدلة التي يمكن للمخالف أن يقدح في دلالتها.

وعند الكلام على الأدلة العقلية وجدت أنه لم يعتن أحد من المتكلمين بالرد على المجسمة كما اعتنى بذلك الفخر الرازي، ولم أجد أحدا من المسلمين يبذل جهدا كالجهد الذي بذله ابن تيمية رحمه الله في الاعتراض على هذه الأدلة. فرأيت أن الفائدة تتجلى في المحاكمة بين تأسيس هذه الأدلة ومناقشة الاعتراضات التي أوردها ابن تيمية عليها.

والكلام في الشبه السمعية يحتم أن نناقش الأسانيد وأن نبين نكارة المتون وهو منهجي في مناقشة الشبه السمعية.

ثالثاً: ابن تيمية رحمه الله في هذا البحث:

اعتنيت بمناقشات ابن تيمية رحمه الله لأن منزلته عند المعاصرين لا تخفى على أحد. ولأن حال معظم الرسائل الجامعية والمناقشات العلمية اليوم يشهد على القوم بتقليده في المباحث العقلية. ولا أعلم أن أحدا من المعاصرين المخالفين أحكم دليلا أو اعتراضا لم يكن فيه عالة على ابن تيمية. ولم يكن غرضي في مناقشاته أن أحكم عليه بشيء كما اهتم بذلك عدد من المعاصرين. لكن العناية بكتبه ومنزلة رأيه ومكانته المعروفة عند فريق من المسلمين يوجب العناية بمناقشته. ولم أغفل أيضاًعن كلام من يشار إليهم بالبنان في هذا العصر ممن أطبق المخالف على الشهادة لهم بسلامة العقيدة السلفية. وأسأل الله أن لا يجعل في قلوبنا غلا لأحد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم وأن يمن علينا وعلى جميع الأمة بالشفاعة التي تليق بكرم الله وإكرامه لنبيه صلى الله عليه وسلم.

خطة البحث:

فصَّلت هذا البحث في أربعة فصول بدأها بفصل تمهيدي تحته ستة مباحث أولها مبحث في التجسيم في عقيدة السابقين الأوليين إلى التجسيم من اليهود، وفيه مطلب في التجسيم في عقيدة اليهود، ومطلب في أثر تجسيم أهل الكتاب في عقائد بعض المسلمين. والمبحث الثاني في فرق المجسمة في الفكر الإسلامي. والمبحث الثالث في التجسيم في فكر المحدثين، ويليه مبحث في التجسيم في فكر الحنابلة. يليه مبحث في التعريف بالجسم وبعض المصطلحات التي ترتبط به في هذا البحث. وآخر مباحث هذا الفصل هو المبحث السادس في التجسيم في الفكر الإسلامي الحديث.

ثم أتبعت الفصلَ التمهيدي بالفصل الأول في أدلة التنزيه، وتحته مبحث في الدلائل السمعية ومبحث في الدلائل العقلية أفردت فيه لكل دليل مطلباً.

ثم الفصل الثاني في شبه المجسمة وحكم إثبات التجسيم وتحته مبحث في الشبه العقلية، جعلت كل شبهة منها في مطلب. ومبحث في الشبه السمعية بينت فيه أن ما يُحتج به في هذا المطلب متون منكرة وأسانيد واهية لا تفيد الظن الراجح الذي يفيده الخبر الآحادي إذا صح سنده، فلو سلمنا أن خبر الآحاد يُحتج به في هذا المطلب فلا يعني أن نقبل من كل من هب ودب، ولا أن نترك القواطع ونتمسك بتصرفات الرواة عند المخالفة، واستغنيت عن التفصيل في حجية خبر الأحاد هنا بما ذكرته في رسالتي (الاحتجاج بخبرالآحاد في مسائل الاعتقاد). وقد جعلت تحت هذا المبحث ثلاثة مطالب، المطلب الأول في الكلام على ما استدلوا به على كون الباري سبحانه ذا أبعاض وتحته مسائل. والمطلب الثاني في ما استدلوا به على إثبات التحيز. والمطلب الثالث في إثبات قبول الأعراض. ثم المبحث الثالث في حكم إثبات التجسيم. وختمت البحث بخاتمة فيها أبرز النتائج وبعض التوصيات.

وفي الختام أنبه إلى أنه ليس من غرض البحث تكفير أحد من المسلمين ولا تبديعهم بل ولا تلمس عثراتهم، بل نقول كما قال أحمد وكما أوصى ربنا: (ربنا اغفر لنا ولإخواننا). وقد أخذ علي بعض من اطلع على البحث أني ترحمت فيه على من اجتهدت في الرد عليه،

وربما اتهمت بالمجاملة والمسايرة، لكن ذلك لم يخرجني عن الغرض العلمي فقد اجتهدت بالنظر والنقد وبذلت في ذلك من فكري ومن عمري وقتا ليس بالقصير، وقد ملأ الغرض العلمي نفسي فلم ألتفت إلى إرضاء أحد أو سخطه ولم أراع ما يتقتضية غرض من فكر بالكسب المادي من بحثه، فلعل كثيرا من الناس يتثاقل من النظر في الأدلة ودفع الاعتراض عنها، ولعل كثيرا منهم يقعده سمك الكتاب عن اقتناءه أو الإطلاع على ما فيه، لكني لم ألتفت إلى هذا كله وآثرت على ذلك أن أجتهد في خدمة بحث علمي أنصح فيه لكل مسلم تجرد عن حظوظ النفس وتجمل بالإنصاف وتنزه عن التعصب والغرض، وأحتسب بهذا الإجتهاد والإيثار أن يرزقني الله عز وجل من يبصرني بعيوبي وتقصيري وأن لا يبتليني بتكفير أحد من المسلمين أو تبديعه أو غيبته وأن لا يبتلي أحدا من المسلمين بشيء من ذلك في حق نفسي أو في حق أحد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

و أسأل الله عز وجل أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله حسنةً في صفحة والدي ومن له حق علي من المشايخ والأساتذة الكرام. ولا يفوتني أن أعبر عن عظيم الشكر والامتنان لفضيلة الأستاذ الدكتورالمتكلم البارع محمد رمضان عبد الله بقيةِ العلماء المتمكنين الجامعين، وكم تمنيت على الله عز وجل أن يمن علي بإشرافه على بحثي، ولم ينقطع رجائي مع علمي بانشغاله الشديد وتزاحم الطلاب من معارفه وخاصة تلامذته الساعين إلى إشرافه، وكان اغتباطي عظيماً إذ من الله عز وجل علي بقبول الأستاذ الدكتور أن يعد هذا البحث تحت إشرافه فالحمد لله أولاً وأخيراً. وجزاه الله عني خير الجزاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

الفصل التمهيدي

وفيه تمهيد

و مباحث

المبحث الأول: التجسيم في عقيدة اليهود

المبحث الثاني: في فرق المجسمة في الفكر الإسلامي

المبحث الثالث: التجسيم في فكر المحدثين

المبحث الرابع: التجسيم في فكر الحنابلة

المبحث الخامس: التعريف بالجسم وبعض المصطلحات التي ترتبط به

المبحث السادس: التجسيم في الفكر الإسلامي الحديث

تمهيد

لم تخل النفس البشرية يوما من الأيام من تشوقها إلى معرفة كنه خالقها الـذي حجـب العقول عن معرفة منه ذاته كما حجب الأبصار عن إدراكه، وكان الوحي السـماوي هـو الذي يضع الأسوار أمام العقل إذا تشوق متطلعا إلى تلك الأسرار. وكلما ابتعدت البشـرية عن الإيمان بوحي الله أو فهم نصوصه ركنت إلى تشوق النفوس فأسبغت على وصف الخالق بعض ما تألفه من أحكام الأجسام وأوصافها كالثقل والحجم والمقدار والتمكن في المكـان. ولو تتبعنا آثار التجسيم في الفكر الإسلامي لنعرف أصله ونشأته لوصلنا إلى مطلـع القـرن الهجري الثاني، هذا العصر الذي داهمت فيه العقيدة الإسلامية أعشاش الوثنيـة والنصـرانية والمجوسية وغيرها من الملل والنحل فكشفت عن زيغها وعوارها حتى تركها من كان مقيمـاً عليها كابراً عن كابر إلى دين الإسلام ودخل أهلها فيه أفواجاً أفواجاً. ولكن مـع انتشـار الاسلام هذا الإنتشار الإنفجاري السريع ظهرت مشاكلُ فكريةٌ لم تكن معروفـة في زمـن الرسالة، ومن أهم هذه المشاكل اختلاطُ العرب بالعجم وظهورُ اللحن الذي دفع العـرب إلى جمع اللغة ووضعِ علومها وتقعيدها. وهذه المشكلة اللغوية كانت عاملاً مهماً مـن عوامـل ظهور التجسيم في الفكر الإسلامي، فلما دخل في دين الإسلام أفواج من أمم لم يتذوقوا بيان العربية وقفوا على بعض الألفاظ القرآنية مجردةً عن سياقها وسباقها ثم ساعد على وهمهـم في فهمها وجود جذور لمخالفة التنزيه في الوثنية والأديان المحرفة والمخترعة. وصار مـن كـان معتنقاً لهذه الملل يشكل عليه هذه وجود هذه الألفاظ فصارت في حقـه موهمـة للتجسـيم والتشبيه. ولهذا كان في السلف من ينكر التحديث بمثل هذه الأحاديث الموهمة إشفاقاً علـى هؤلاء العجم مِن توهمِ التجسيم. وفي ذلك يقول القاضي عياض رحمـه الله: (..**رحـم الله الإمام مالكاً فلقد كره التحديث بمثل هذه الأحاديث الموهمة للتشبيه والمشـكلة المعـنى.. والنبي صلى الله عليه وسلم أوردها على قوم عرب يفهمون كلام العرب علـى وجهـه وتصرفاتهم في حقيقته ومجازه واستعارته وبليغه وإيجازه فلم تكن في حقهم مشكلة، ثم جاء**

من غلبت عليه العجمة وداخلته الأمية فلا يكاد يفهم من مقاصد العرب إلا نصَّها وصريحها.. فتفرقوا في تأويلها أو حملها على ظاهرها شذر مذر فمنهم من آمن ومنهم من كفر)[1]

ومما يؤكد ما سبق أن أول ظهور لمقالة التشبيه والتجسيم كان في بلاد بعيدةٍ عن مركز الفكر الإسلامي ومنبعه، وذلك في بلخ من بلاد خراسان حيث أظهر مقاتل بن سليمان مقالته فقال: إن الله جسم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل وعينين، وهناك أيضا ظهرت مقالة هشام بن الحكم فقال: إن لله جسماً يقوم ويتحرك[2]

وهناك أيضا ظهرت مقالة الجهم بن صفوان الذي تصدى لمقالة مقاتل وهشام، غير أنه أفرط في النفي كما أفرط خصومه في الإثبات. وجرت بين الفريقين مناظرات انتقل صداها إلى علماء المسلمين من السلف الصالح رضوان الله عليهم لما سارع العوام إليهم يسألون عن الحق في ما أحدثه هذا النزاع من الإفراط والتفريط. وفي ذلك يقول الإمام أبو حنيفة رحمه الله: (أتانا من المشرق رأيان خبيثان، جهمٌ معطلٌ ومقاتلٌ مشبه)[3] ويقول أيضا:(أفرط جهم في النفي حتى قال إنه ليس بشيء وأفرط مقاتل في الاثبات حتى جعل الله تعالى مثل خلقه)[4]

وكان موقف السلف في أول ظهور هذه البدعة هو إظهار الطعن والبراءة من الخائض فيها من الفريقين كما سبق عن الإمام أبي حنيفة[5] وكانوا أيضاً يبدعون السائل ويزجرونه، ومن ذلك الحكاية المشهورة عن الإمام مالك رحمه الله في ما أخرج البيهقي: (أن رجلاً دخل على الإمام مالك فقال: يا أبا عبد الله " الرحمن على العرش استوى "[6] كيف استواؤه؟ قال: فأطرق مالك وأخذته الرُّحضاء، ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف

---

(1) الشفا 542/2.

(2) انظر ص (64) و (76) من هذا الكتاب في ترجمتهما وتفصيل مقالتهما

(3) انظر تاريخ بغداد 164/13.

(4) انظر تاريخ بغداد 164/13 وسير أعلام النبلاء 202/7 وتهذيب التهذيب251/10.

(5) وانظر نحو هذا الموقف عن غيره من السلف في مراجع الفقرة السابقة والسنة لعبد الله بن أحمد 108/1.

(6) الآية (5) من سورة طه.

نفسه، ولا يقال كيف، **وكيف عنه مرفوع**، وأنت رجل سوء صاحب بدعـــة، أخرجـــوه، فأُخرج الرجل) وفي رواية (**والكيف غير معقول**)[1]

ولكن لما عمت البلوى وانتشرت البدعة نهض العلماء لقمعها وخاضوا في ما كرهوا الخوض فيه، وكانوا أغنى الخلق عن هذا البحث لولا انتشار البدعة، ولم يعد مقبولاً سكوت الأمة عن هذه البدعة فتعين على بعضها الفرض الكفائي في الذب عن السنة ومحاربة هذه البدعة.

واتفق جميع أهل المذاهب على ترك السكوت فتكلم في ذلك من المحدثين والفقهاء والمتكلمين مَن تكلم حتى كثر فيه الكلام والاختلاف وتمايزت فيه فرقٌ ومقالات صارت مستقلة معروفة فيما بعد. وتباينت المواقف في القرب من أحد المذهبين. فظهرت المعتزلة التي أنكرت القـــول بالتجسيم والتشبيه ومالوا إلى رأي الجهم في نفي بعض الصفات والقول بخلق القـــرآن، ولمـــا أفرط المعتزلة بالنفي قابلهم بعض المحدثين بالغلو في الإثبات فأثبتوا بعض الأخبـــار الواهيـــة المنكرة وجمعوا الصحيح مع الضعيف المنكر في مصنفات جمعوا فيها مـــا يســـمونه أخبـــار الصفات. وسموا هذه المصنفاتِ بالتوحيد أو السنة أو الرد على الجهمية. ولم يكن هذا الإفراط المقابل بالتفريط إلا وبالاً على فكر المسلمين، تعمَّق به الخلاف والتنازع، واشتد به الصـــراع الفكري، وبعدت الشقة بين المتنازعين حتى أقبل القرن الرابع الهجري، وظهرت فيه التيارات الوسطية المعتدلة في عدد من بقاع العالم الإسلامي فظهرت الطحاوية في مصر علـــى يـــد أبي جعفر الطحاوي،[2] والماتريدية في سمرقند نسبة إلى الإمام أبي منصور الماتريدي،[3] والأشاعرة في بغداد على يد الإمام أبي الحسن الأشعري. واستطاع المذهب الأشعري أن يسود ويغلـــب

---

(1) الأسماء والصفات 515.

(2) هو أحمد بن محمد بن سلامة أبو جعفرالطحاوي المصري الفقيه الحنفي وكان ثقة نبيلا فقيها له كتاب شرح الآثار(321هـــ) وهو صاحب العقيدة المشهورة بالعقيدة الطحاوية، صحب المزني وتفقه به ثم ترك مذهبه وصار حنفي المذهب انظر طبقات الحنفية102/1

(3) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي من كبار العلماء كان يقال له إمام الهدى له كتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شيئ مـــن تصانيف من سبقه فى ذلك الفن، مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاث مائة بعد وفاة أبي الحســـن الأشـــعري بقليل. انظر طبقات الحنفية 130/1

لأنه نشأ في عاصمة الخلافة بغداد وملتقى علماء الأمة ورجالها فسهل الله له منهم من يقـــوم بنصرة المذهب وتنقيحه وتأصيله.

وكان على رأسهم من أخرجه الله عز وجل من نسل أبي موسى الأشعري رضى الله عنه إماماً قام بنصرة دين الله وجاهد بلسانه وبيانه، وزاد في التبيين لأهل اليقين أن ما جاء به الكتـــاب والسنة وما كان عليه سلف هذه الأمة مستقيم على العقول الصحيحة[1]

وبظهور المذهب الأشعري انحسر تيار المعتزلة وتوالف المحدثون والحنابلـــة مـــع المـــتكلمين الأشاعرة. فمن ثناء المحدثين على أبي الحسن الأشعري قول محدث زمانه وشيخ السنة فى وقته الحافظ البيهقي في كلام طويل نقله الحافظ ابن عساكر:(..لا يخفى حال شيخنا أبى الحســـن الأشعرى رحمةُ الله عليه ورضوانُه وما يرجع إليه من شرف الأصل وكـــبر المحـــل فى العلـــم والفضل وكثرة الأصحاب من الحنفية والمالكية والشافعية الذين رغبوا فى علم الأصول وأحبوا معرفة دلائل العقول..وفضائل الشيخ أبى الحسن ومناقبه أكثر من أن يمكن ذكرهـــا.. لكـــنى أذكر بمشيئة الله تعالى من شرفه بآبائه وأجداده وفضله بعلمه وحسن اعتقاده وكبر محله بكثرة أصحابه ما يحمل على الذب عنه وعن أتباعه...- ثم أخذ البيهقى فى ذكر ترجمـــة الشـــيخ وذكر نسبه ثم قال - فلم يحدث فى دين الله حدثاً و لم يأت فيه ببدعة بـــل أخـــذ أقاويـــل الصحابة والتابعين ومَن بعدهم من الأئمة فى أصول الدين فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وأن ما قالوا وجاء به الشرع فى الأصول صحيح فى العقول بخلاف ما زعم أهل الأهواء من أن بعضه لا يستقيم فى الآراء، فكان فى بيانه وثبوته ما لم يدل عليه أهل السنة والجماعة، ونصر أقاويل من مضى من الأئمة كأبى حنيفة وسفيان الثورى من أهل الكوفة والأوزاعى وغيره من أهـــل الشام... وصار رأساً فى العلم من أهل السنة فى قديم الدهر وحديثه)[2]

---

(1) انظر تبيين كذب المفتري لابن عساكر 100- 105 وطبقات الشافعية الكبرى395/3 - 398

(2) تبيين كذب المفتري لابن عساكر 100- 105 وطبقات الشافعية الكبرى395/3 - 398 وينبغي على كل من جهل منزلة الأشعري عند أهل الحديث أن يطلع على أقوالهم التي جمعها ابن عساكر في تبيين كذب المفتري.

واستحسن العلماء من المحدثين والفقهاء والمفسرين والمتكلمين طريقةَ أبي الحسن الأشـــعري. وقد اجتهد ابن السبكي ومِن قبله ابنُ عساكر وغيرهم في ترجمة رجال هذا المذهب فلم يأتوا على ذكر أكابره فضلاً عن المنتسبين أو المستحسنين. وكيف يمكن ذلـــك وهـــم الجمهـــور الأعظم من علماء الأمة وساداها، كما قال ابن عساكر: (هل من الفقهاء الحنفية والمالكيـــة والشافعية إلا موافق للأشعري ومنتسبٌ إليه وراضٍ بحميد سعيه في دين الله ومُثنٍ بكثرة العلم عليه غيرُ شرذمة قليلة تضمر التشبيه وتعادى كل موحد يعتقد التنزيه)[1]

واستمر التوافق بين الحنابلة والأشاعرة بعد أبي الحسن، حتى أن شيخ الحنابلة ببغداد أبا الفضل التميمي حضر جنازة الإمام الباقلاني شيخ الأشاعرة بعد أبي الحسن وأمر منادياً يقـــول بـــين يدي جنازته هذا ناصر الدين والذاب عن الشريعة هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة، ثم كان يزور قبره كل عام[2]

والحاصل أنه بظهور مذهب الأشعري انحصر خلاف العقلاء المتنزهين عن الهوى والعصبية في الألفاظ الموهمة في مسلكين: التفويض والتأويل، واستنكف بعض المحدثين مما أقام الأشاعرة على حجيته قواطع العقل والنقل وشواهدَ العربية وأبى إلا أن يختار مذهباً ملفقاً غير منضـــبط ولا ضابط ثم أغرب في عزوه إلى السلف. فلا بد من الحديث عن هذه المسالك الثلاثة.

مسالك أهل السنة في ما تشابه من نصوص القرآن والسنة:

المسلك الأول: تفويض العلم بالمراد إلى الله عز وجل.

والمراد به الإيمان بما ورد مع صرف اللفظ الموهم عن ظاهره وردِّ العلم بالمراد إلى الله تعالى[3]

ولابد في التفويض من أمور ستة

الأول: تنزيه الله عز وجل تصديقاً لقوله تعالى " ليس كمثله شيء " [4]

---

(1) انظر تبيين كذب المفتري410 وطبقات الشافعية الكبرى 374/3

(2) انظر سير أعلام النبلاء 193/17

(3) انظر شرح جوهرة التوحيد للباجوري 149 والنظام الفريد مع إتحاف المريد لمحمد محيي الدين عبـــد الحميد 129

(4) الآية (11) من سورة الشورى

الثاني: التصديق بما جاء في القرآن والسنة الصحيحة، وأنه حق على المعنى الذي أراده الله ورسوله.

الثالث: الاعتراف بالعجزعن معرفة ذات الله عز وجل والإحاطة بوصفه.

الرابع: السكوت عما سكت عليه السابقون الأولون، والكف عن السؤال عنه كما كفوا، وأن لا نخوض فيه.

الخامس: الإمساك عن التصرف في تلك الألفاظ. فنمسك عن تفسيرها بلغة أخرى لأن من الألفاظ العربية ما لا يطابقها في غير العربية، وفي اللغة العربية تراكيبُ لغويةٌ تدل على معان لا تدل عليها بترجمة ألفاظها.

ونمسك عن تصريفها فلا نقول في قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى "[1] هو المستوي على العرش لأن الفعل يدل على استواء مرتبط بزمان، واسم الفاعل ليس كذلك ففي مثل هذا التصريف زيادةُ معنى ربما لا يكون مراداً في اللفظ الوارد.

ونمسك عن القياس والتفريع على اللفظ الوارد، فلا نفرِّع إثباتَ الخنصر والإبهام على إثبات اليد كما تجاسر عليه بعضهم.

ونمسك عن تجميع ماتفرق من هذه الألفاظ. وقد أخطأ بعض المصنفين لما جمعوا في كتاب واحد أخباراً تحت باب خصوه لإثبات اليد، وخصوا باباً لإثبات الرجل وباباً لإثبات الوجه فقوي بذلك الإيهام وغلَب الحس. وهذه الألفاظ صدرت من رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات متفرقة متباعدة محفوفة بقرائن تشير إلى معان صحيحة يضر بها هذا الجمع ويجردها عن قرائنها ويجعل معها قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه. وصار الإشكال في أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما يوهم خلاف الحق، بل قال كلمة يتطرق إليها احتمال موهم مرجوح فإذا انضم إليها كلمة ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد ضعُف

(1) الآية (5) من سورة طه.

الانتباه إلى هذا الاحتمال، لأنه يثبت للآحاد حال الانضمام ما لا يثبت لها حـــال الانفـــراد، كما قيل حصول التواتر برواية الآحاد المتفقين في الرواية.

ونمسك عن تجريد اللفظ عن سياقه وسباقه لأن كل كلمة سابقة ولاحقة تؤثر في إفهام المراد فإذا بلغنا قول الله عز وجل " وهو القاهر فوق عباده "[1] فلا يجوز أن نقول "هو فوق عباده " لأن لفظ القاهر قبله يشير إلى فوقية الرتبة والقهر، كما قال تعالى على لسان فرعون "وإنـــا فوقهم قاهرون "[2]. ونزعُ لفظِ القاهر يعطل هذا المعنى الذي يحتمله السياق احتمـــالاً قويـــاً ويوهم فوقيةً غيرَها لم يكن ليُفطن إليها لولا هذا التجريد عن السياق. بل قولنا "هو القـــاهر فوق غيره" ليس كقولنا "القاهر فوق عباده " لأن ذكر العبودية مع كونه موصوفاً بأن القاهرَ فوقه يؤكد فوقية السيادة والقهر.[3]

دليل هذا المسلك:

واحتج أهل التفويض بما أخرجه الإمام البخاري بسنده عن عبد الله بـــن عمـــرو أنـــه قال:(سمع النبي صلى الله عليه وسلم قوماً يتدارؤون فقال: هلك من كان قبلكم بهذا ضـــربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضاً فلا تضربوا بعضه بعضاً، ما علمتم منه فقولوا وما لا فكلوه إلى عالمه)[4]

وبما أخرجه بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: (تلا رسول الله صلى الله عليه وســـلم " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلـــه ومـــا يعلـــم تأويلـــه إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب"[5] قالت:

---

(1) الآية (18) من سورة الأنعام
(2) الآية (127) من سورة الأعراف
(3) انظر إلجام العوام لحجة الإسلام الغزالي 64-84
(4) خلق أفعال العباد 46، وهو في مسند أحمد 185/2(6741) والمعجم الأوسط 3/ 227(2995) وغيرهما.
(5) الآية (7) من سورة آل عمران

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين عنى الله فاحذروهم)[1]

طعن ابن تيمية رحمه الله في هذا المسلك:

وهذا المسلك هو الذي نسبه أهل السنة إلى السلف الصالح، غير أن ابن تيمية رحمه الله اشتد في إنكاره، وأنكر نسبته إلى السلف الصالح فقال في ذلك: (..فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة و السلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد)[2]

وسمى أهلَ التفويض بأهل التجهيل فقال: (..أما أهل التجهيل فهم كثير من المنتسبين إلى السنة واتباع السلف يقولون إن الرسول لم يعرف معانيَ ما أنزل الله إليه من آيات الصفات..ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك...)[3]

وتابعه ا لمعاصرون على البراءة من هذا المسلك وأفصحوا عن مثل ما أفصح به من ذم هذا المذهب مع أنه مذهب السلف الذي لا يثبت غيره عن السلف.

من ذلك قول ابن عثيمين: (التفويض من شر أقوال أهل البدع.. وإذا تأملته وجدته تكذيباً للقرآن وتجهيلاً للرسول)[4] وقال آخر: (ما التفويض إلا أحبولة شيطانية تعانقت مع التأويل لتعطيل صفات العلي العظيم)[5]

---

(1) صحيح البخاري 4/ 1655(4273)، وهو في صحيح مسلم 4/ 2053(2665) وغيرهما.

(2) درء التعارض 205/1

(3) مجموع الفتاوى 34/5

(4) المحاضرات السنية 67/1

(5) التوضيحات الأثرية لأبي العالية فخر الدين بن الزبير، وقدم له أحد أساتذة جامعة محمد بن سعود وهوالدكتور محمد عبد الرحمن الخميس 110. وانظر نحوه في جواب أهل السنة لعبد الله بن محمد بن عبد الوهاب 100 ، وعقيدة المسلمين وما يضادها للدكتور صالح فوزان الفوزان 85، وفتح رب البرية لابن عثيمين 176 ، وعلاقة الإثبات والتفويض بالصفات للدكتور رضا نعسان 20، ومختصرالعقيدة الاسلامية لطارق السويدان 69، والماتريدية لأحمد اللهيبي 175

و سبب هذا الهجوم العنيف على مسلك التفويض أن هذا المذهب يكف عــن الخــوض في المتشابه ولا يوصل إلى ما يسمونه مذهب الإثبات، وهو المسلك الثاني الذي يختاره ابن تيمية رحمه الله وينسبه إلى السلف.

المسلك الثاني: تفويض الكيفية

ومبنى هذا المسلك على إثبات الألفاظ الموهمة المتشابهة وعدِّها من صفات الله تعالى وإثبــاتِ الكيفية مع نفي العلم بها وتفويض العلم بهذه الكيفية إلى الله عز وجل كما هو مشهور مــن مذهب ابن تيمية رحمه الله[1]

ويبنون هذا المسلك على ما ينسبو نه إلى الإمام مالك رحمه الله أنه قــال: الاســتواء معلــوم والكيف مجهول.[2] وهذا المسلك يرد عليه اعتراضات كثيرة.

الاعتراضات على مسلك ابن تيمية رحمه الله في هذه الألفاظ:

الاعتراض الأول: أنه مسلك أدى إلى الاضطراب والركاكة في إثبات الصفات:

هذا المسلك لم يضبط عقيد ة القوم في صفات الله عز وجل فربما يقف أحدهم علــى أحــد الألفاظ الموهمة وينكشف له وجه التأويل فلا يثبت بلفظه صفة أثبتها غيره من صفات الله عز وجل. و واقع حالهم يثبت استحالة اتفاقهم على حصر هذه النصوص وعدِّ صــفات الله عــز وجل التي تثبت بها، وأبعدُ منه استحالةً أن يجمعوا في كل نص أثبتوا به صفة روايةً عن واحد من الصحابة أوالتابعين ينص فيها على عدها من صفات لله عز وجل. فكيف وهم يحكــون هذا المذهب عن جميع السلف؟ كيف وهم أنفسهم يختلفون في عد هذه الصــفات. وهــذا الاختلاف يهدم هذا المسلك لأنهم لم يذكروا ضابطا لهذه النصوص التي يعدونها من نصــوص الصفات. فإذا أخرج أحدهم نصا منها وسلك به مسلك التأويل لزمه جواز التأويل في غــيره إلا أن يذكر فرقاً بين النصوص ودونه خرط القتاد.

---

(1) انظر مجموع الفتاوى 309/13 ودرء التعارض 234/5
(2) انظر مجموع الفتاوى 309/13

وها هو ابن عثيمين رحمه الله يعترف بأن إخراج نص من النصوص يبطل هذه القاعدة بالكلية فيقول: (نصوص الصفات تجري على ظاهرها اللائق بالله تعالى بلا كيف، وهـــذه القاعـــدة تجري على كل فرد من أفراد النصوص وإن لم ينصوا عليه بعينه، **ولا يمكننا أن نخرج عنـــها نصاً واحداً إلا بدليل عن السلف أنفسهم. ولو قلنا إنه لابد أن ينصوا على كل نص بعينه لم يكن لهذه القاعدة فائدة)**[1] .

شناعة هذه القاعدة والركاكة التي انتهى إليها هذا المسلك في إثابت الصفات:

ويكفي أن تعلم شناعة هذه القاعدة إذا تأملت تطبيقها عند ابن عثيمين وهو يقول: (إذا كان هذا الحديث يدل على أن لله مللاً فإن ملل الله ليس كمثل مللنا، بل هو ملل ليس فيه شـــيء من النقص... فإنه **ملل يليق به عز وجل)**[2] وقوله: (صفة الهرولة.. فلا تستوحش يا أخـــي من شيء أثبته الله تعالى لنفسه، واعلم أنك إذا نفيت أن يأتي هرولة فسيكون مضمون هـــذا النفي صحةَ أن يقال إن الله لا يأتي هرولة وفي هذا ما فيه)[3]

أي مذهبٍ لا يُحتاج في إبطاله إلى أكثرَ من حكايته كما في هذا المذهب! وأثبت القوم مثـــل هذه الأوهام فذكروا في صفات الله عز وجل العجبَ الحقيقي والضحكَ والفرحَ والغضـــب والاستهزاء والكراهية، فمن ذلك قول أحدهم: (يغضب غضباً حقيقياً يليق به ســـبحانه ولا يشابه غضب المخلوقين ولا يعلم كيفيتـــه إلا هـــو ســـبحانه وتعـــالى وهكـــذا الرضـــى والضحك..)[4]

وقول آخر: (العجب معلوم المعنى، مجهول الكيفية، والإيمان به واجب، والتعمق والتشكك به بدعة)[5].

---

(1) مجموع فتاوى ابن عثيمين 185/1

(2) المصدر السابق 174/1 وانظر صفة الملل في إبطال التأويلات 370/2

(3) مجموع فتاوى ابن عثيمين 1/ 172

(4) تنبيهات على أهم المهمات لعلي صلح الجيلي 31

(5) الصفات الإلهية للدكتور لمحمد أمان 295 وانظر فتـــاوى اللجنـــة الدائمـــة للبحـــوث والإفتـــاء 142/3و153/3 والتعليقات على متن لمعة الاعتقاد لعبد الله الجبرين 45، وفـــرق معاصـــرة وموقـــف الاسلام منها للدكتور غالب العواجي 1137/2

ويقول آخر: (العَجب صفة من صفات الله تعالى.. وهو عَجَب حقيقي يليق بالله تعالى)[1] بل عد القاضي أبو يعلى الفراء الفرا شَ من صفات الله عز وجل بخبر زعموا فيه أن محمداً صلى الله عليه وسلم رأى ربه على صورة مذكورة فيه دونه فراش من ذهب فحكى أبو يعلى تفسير الفراش في اللغة ثم قال: (فهذا حد الفراش في الشاهد فأما الفراش المذكور في الخبر فلا نعقل معناه كغيره من الصفات)[2] ولما اطلعت على هذا الكتاب محققاً ووقفت على النص السابق انتبهت إلى إشارة من المحقق بالرجوع إلى الحاشية فلم يخطر ببالي إلا أن المحقق يريد أن ينبه على ضعف هذا القول وعدم رضاه عنه ولو بتضعيف سنده، لكني وجدت في الحاشية هذا التعليق:(بل الصواب أن أهل السنة والجماعة يعقلون معاني الصفات الإلهية لكنهم يفوضون الكيفية ، أما تفويض المعنى فليس هو مذهب أهل السنة بل هو مذهب بِدعي كما تقدم)[3] فهل وفق المحقق بإدراج هذه الديباجة في ترقيع عد الفراش من صفات الله تعالى مع أنه في نصِّ الخبر فراشٌ من ذهب!

الاعتراض الثاني: أنه لا بد فيه من إثبات الكيفية وهي من خواص الأجسام:

وقد لهجوا بإثبات الكيفية[4] ثم أرادوا أن يتخلصوا من قبيح ما يلزمهم فزعموا أنها كيفية مجهولة. فأي كمال في إثبات الكيفية ؟ فمثلاً يقول ابن عثيمين: (السلف لا ينفون الكيف

---

(1) العقيدة الصافية لسيد سعيد السيد 386

(2) إبطال التأويلات 1/ 149

(3) انظر حاشية إبطال التأويلات 149/1

(4) الكيفية لغة لفظ ينسب إلى كيف التي يسأل بها عن الحال، والكيف اصطلاحاً: هيأة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. فقوله هيأة يشمل الأعراض كلها وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيأة غير القارة كالحركة والزمان والفعل والإنفعال وقوله لا يقتضي قسمة يخرج الكم وقوله ولا نسبة يخرج باقي الأعراض النسبية. وقوله لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذاك. وهي أربعة أنواع الأول الكيفيات المحسوسة فهي إما راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات، وإما غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجه وتسمى انفعالات لكونها أسباباً لانفعالات النفس. والثانية الكيفيات النفسانية(المختصة بذوات الأنفس) وهي أيضا إما راسخة كصناعة الكتابة للمتدرب فيها وتسمى ملكات أو غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب وتسمى حالات. والثالثة الكيفيات المختصة بالكميات وهي إما أن تكون مختصة بالكميات المتصلة كالتثليث والتربيع والاستقامة والانحناء أو

مطلقاً لأن **نفي الكيف مطلقاً نفي للوجود، وما من موجود إلا وله كيفية** لكنها قد تكـــون معلومة وقد تكون مجهولة، وكيفية ذات الله تعالى وصفاته مجهولة لنا.. وعلى هذا فنثبت لـــه كيفية لا نعلمها ... **ونفي الكيفية عن الاستواء مطلقاً هو تعطيل محض لهذه الصفة** لأنا إذا أثبتنا الاستواء حقيقة لزم أن يكون له كيفية وهكذا في بقية الصفات)[1]

ولا يخفى أن في إثبات الكيفية أعظمَ الخطر. والذي يبدو لي والله أعلم أن هؤلاء المعاصرين لا يدركون معنى الكيفية ولوازمَها، ولو أدركوا ذلك ربما لم يتجاسروا علـــى إثباتهـــا. لكنـــهم اكتفوا بشهرة إثباتها عن ابن تيمية في سائر كتبه، فتابعوه من غير توقف ولا نظر. وإذا كـــان الظن بالمعاصرين أنهم لا يدركون ما يقتضيه إثبات الكيفية فإن ابن تيمية رحمه الله ينص على إثبات الكيفية التي تستلزم الكمية والشكلَ، وينسب ذلك إلى قول أكثر أهل الحديث والسنة قول السلف.

ابن تيمية ينص على إثبات الكيفية التي تستلزم الكمية والشـــكلَ، وينســـب ذلـــك إلى السلف:

يقول رحمه الله معترضاً على من ينفي الكيفية من المتكلمين (..وأما قوله "الكيفيـــة تقتضـــي الكمية والشكل" فإنه إن أراد أنها تستلزم ذلك فمعلوم أن الذين أثبتوا الكيفيـــة إنمـــا أرادوا الصفات التي تخصه كما تقدم، **وإذا كان هذا مستلزماً للكمية فهو الذي يذكره المنـــازعون أنه ما من موصوف بصفة إلا وله قدْر يخصه**، وأكثر أهل الحديث والسنة من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله وغيرهم لا ينفون ثبوت الكيفية في نفـــس الأمـــر بـــل يقولـــون لا نعلـــم الكيفية.. وهو موافق لقول السلف رضي الله عنهم والأئمة كما قالوا لا يعلم كيف هـــو إلا هو، وكما قال مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول وأمثال هذا كثير في كلامهم ومنهم من

المنفصلة كالزوجية والفردية. والرابعة الكيفيات الاستعدادية وهي إما أن تكون استعداداً نحو القبول كاللين أو نحو اللاقبولى كالصلابة. انظر التعريفات 241 والتعاريف للمناوي 614وكشـــاف الاصـــطلاحات للتهانوي 1395/2.

(1) مجموع فتاوى ابن عثيمين 194/1 وانظر المحاضرات السنية لابن عثيمين 232/1

ينفي ذلك ويقول لا ماهية له فتجري في مقال ولا كيف فيخطر ببال وهذا قول ابن عقيل وغيره وهذا موافق لقول نفاة الصفات... ومعلوم أن الموجود يُنظر في نفسه وفي صفته **وفي قدرْه** ، وإن كان اسم الصفة يتناول قدْره ويستلزم ذاته أيضاً، فإذا عُلم بصريح العقل أنه لا بد له من وجود خاص أو حقيقة يتميز بها ولا بد له من صفات تختص به لا يشركه فيها أحد فيقال **وكذلك قدره**)[1]

وقد جرأ خوضُ ابن تيمية بعضَ المعاصرين على لوك هذه المصطلحات فخرجوا إلى أقوال لا يخفى قبحها، من ذلك زعم أحدهم أن (التكييف تعيينُ كنهِ الصفة، يقال: كيَّف الشيءَ أي جعل له كيفية معلومة)[2]. وهذا تفسيرُ صُنِع خصيصاً ليلبِّسوا به لفظَ الكيفية التي أثبتوها، لأن التكييف إثبات لكيفية معلومةً كانت أو مجهولة. ومنهم من جعل التكييف هو ذكر هذه الكيفية، قال ابن عثيمين: (التكييف ذكر كيفية الصفة سواء ذكرتها بلسانك أو بقلبك)[3]

الرد على ما في هذا الموضع من نسبة التكييف إلى السلف والتنبيه على خطر إثبات الشكل والكمية والمقدار:

أولاً: لا بد أن نعلن هنا براءة أهل الحديث والسنة والسلف من إثبات الكيفية والكمية والشكل والمقدار. أما ما ذكره ابن تيمية رحمه الله عن الإمام مالك فلم أجده عنه بهذا اللفظ. وإنما يوجد بسند موضوع عن وهب بن منبه وهو من مسلمة أهل الكتاب يزعم أنه موجود في التوراة[4] وقد سبق المحفوظُ عن الإمام مالك وهو صريح بنفي الكيف عن الله وصفاته. كما نبه عليه بعض المالكية، من ذلك قول القرافي: (ومعنى قول مالك الاستواء غير مجهول أن عقولنا دلتنا على الاستواء اللائق بالله وجلاله وعظمته وهو الاستيلاء دون الجلوس ونحوه مما

---

(1) بيان تلبيس الجهمية347/1

(2) مختصر الأجوبة الأصولية على الواسطية لعبد العزيز المحمد السلمان 25. ومثله قول عبد العزيز بن ناصر في التنبيهات السنية 24 (التكييف تعيين كنه الصفة وكيفيتها فلا يعلم كيف هو إلا هو)

(3) المحاضرات السنية لابن عثيمين 96/1

(4) أخرجه أبو الشيخ في العظمة 706/2 بسند حكم بوضعه الذهبي في العلو 125/1وحكم بركاكة متنه أيضا

لا يكون إلا في الأجسام. وقوله "والكيف غير معقول" معناه أن ذات الله لا توصف بما وضعت له العرب لفظ كيف، وهو الأحوال المتنقلة والهيئات الجسمية..فلايعقل ذلك في حقه لاستحالته في جهة الربوبية[1] وأما عن غيره من السلف وأهل الحديث فلم ولن يظفر بنقله عن واحد منهم لأن السلف لم يخوضوا في ما خاض فيه ابن تيمية رحمه الله. فإذا كان الإمام مالك يبدِّع السائلَ عن الكيفية ويأمر بإخراجه من مجلسه فما عساه أن يفعل بمن أثبت الكيفية بل بمن نسبها إليه؟ وسيأتي من النقل المشهور المعروف من مذهب السلف ما يخالف إثبات الكيفية.[2]

ثانياً: الكيفية التي تستلزم الكمية[3]والشكل[4] والمقدار من لوازم الأجسام التي لا يخفى على عاقل لزومها للجسم. ومن يثبتها لم يُبقِ من إثبات التجسيم إلا لفظه.

الاعتراض الثالث: تواتر عن السلف خلاف ما حكاه ابن تيمية عنهم.

تواتر عن السلف خلاف هذا المسلك الذي يحكيه ابن تيمية عنهم. بل ما ينقلونه من أقوال السلف هو دليل يثبت عدم فهمهم مذهب السلف، وهو حجة على أن أهل التفويض هم السلفيون في هذه المسألة. وما أحوجنا إلى استيعاب النقل في حكاية مذهبهم لرد هذه الحملة الواسعة على مسلك التفويض لكن مجلداً كبيراً لن يستوعب الغرض، فلنذكرْ بعضَ ما يَثبت به المطلوب مع الإحالة على عدد من المواضع التي لن يتسع المقام لذكرها. ويكفي في إثبات

---

(1) الذخيرة لشهاب الدين أحمد القرافي 242/13

(2) انظر نفي الكيفية وحكايتَه عن السلف في اعتقاد أئمة الحديث لأبي بكر الإسماعيلي 63 و اعتقاد أهل السنة للالكائي 3 /503 والاعتقاد للبيهقي 117 والعلو للعلي الغفار156/1 و179/1 و188/1 وسير أعلام النبلاء 84/13.

(3) الكم: هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته. أي يكون معروضاً للقسمة بلا واسطة أمر آخر فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فإنه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعرضين للعدد. والكم إما متصل أو منفصل لأن أجزاءه إما أن تشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية آخر وهو المتصل أو لا وهو المنفصل انظر التعريفات للجرجاني 239 وكشاف الاصطلاحات 1381/2.

(4) الشكل: هيأة حاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة أو حدود كما في المضلعات من مربع ومسدس.. انظر التعاريف للمناوي 435 وكشاف الاصطلاحات للتهانوي 1/ 1093

ذلك كل أن نعتني بما نقلوه من أقوال السلف محتجين به على مطلوبهم لأن احتجاجهم بهـــذه النقول قد كفانا مؤونة تطويلهم في تضعيف أسانيدها.

أولاً ما احتج ابن تيمية بنقله عن السلف وهو حجة لمخالفه

من ذلك أنه سئل (ما قولكم في مذهب السلف في الإعتقاد ومذهب غيرهم من المتأخرين، ما الصواب منهما؟ وما تنتحلونه أنتم من المذهبين؟..

- فأجاب-..قال الله تعالى: " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير ســبيل المؤمنين نوله ما تولى"[1]. فمن سبيلهم في الإعتقاد الإيمانُ بصفات الله تعالى وأسمائـه الـتي وصف بها نفسه في كتابه وتنزيله أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقصٍ منـــها، ولا تجاوزٍ لها، **ولا تفسير لها** ، ولا تأويلٍ لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشـبيهٍ لهـا بصـفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمرُّوها كما جاءت، **وردوا علمها إلى قائلها ومعناهـا إلى المتكلم بها.** وقال بعضهم ويروى **عن الشافعي: آمنت بما جاء عن الله وبما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على مراد رسول الله،** وعلموا أن المتكلم بها صادق لا شـك في صدقه فصدقوه، **ولم يعلموا حقيقة معناها** فسكتوا عما لم يعلموه، وأخذ ذلك الآخـر عـن الأول ... ولما سئل مالك بن أنس رحمه الله تعالى، فقيل له يا أبا عبدالله "الرحمن على العرش استوى" كيف استوى؟ فأطرق مالك وعلاه الرحضاء يعني العرق وانتظر القوم ما يجيء منـه فيه، فرفع رأسه إلى السائل وقال: الإستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وأحسبك رجلَ سوء وأمر به فأُخرج.

... وثبت عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه قال: اتفق الفقهاء كلهم من الشـرق والغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليـه وسلم في صفة الرب عز وجل **من غير تفسير** ولا وصف ولا تشبيه، **فمن فسر شـيئاً مـن**

---

(1) الآية (115) من سورة النساء

ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وفارق الجماعة فإنهم لم يصفوا و لم يفسروا ولكن آمنوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة.

فانظر رحمك الله إلى هذا الإمام كيف حكى الإجماع في هذه المسألة، ولا خير فيما خـــرج عن إجماعهم ولو لزم التجسيم من السكوت عن تأويلها لفروا منه[1] وأولوا ذلــك، فـــإنهم أعرف الأمة بما يجوز على الله وما يمتنع عليه..وثبت عن الحسن البصري أنه قال.. الحمـــد لله الذي من الإيمان به الجهلُ بغير ما وصف به نفسه. وقال سحنون: من العلم بالله الســـكوت عن غير ما وصف به نفسه. وثبت عن الحميدي أبي بكر عبدالله بن الزبير أنه قـــال: أصـــول السنة فذكر أشياء ثم قال وما نطق به القرآن والحديث مثل "وقالت اليهود يـــد الله مغلولـــة غلت أيديهم.."[2] وما أشبه هذا من القرآن والحديث **لا نزيد فيه ولا نفسره ونقف على ما وقف عليه القرآن والسنة** ونقول "الرحمن على العرش استوى" ومن زعم غير هـــذا فهـــو جهمي.

فمذهب ا لسلف رضوان الله عليهم إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها ونفيُ الكيفية عنها لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، وإثبات الذات إثباتُ وجـــودٍ لا إثبـــات كيفية فكذلك إثبات الصفات)[3]

وأنت إذا تأملت هذه الأقوال لم تجد فيها إثباتَ الصفات مع نفي الكيفية. بل وجدت فيهـــا النصَّ على الوقوف على ما وقف عليه القرآن والسنة والإمساكَ عن الزيادة على هذه الألفاظ

---

(1) كون السكوت مستلزماً للتجسيم لم يذهب إليه أحد من أهل العلم، وإنما يلزم التجسيم من الخـــوض في هذه النصوص وسوء الفهم.

(2) الآية (64) من سورة المائدة.

(3) مجموع الفتاوى4/1-7 وانظر نحوه في لمعة الاعتقاد لابن قدامة 10واجتماع الجيوش الإسلامية 137 – 139

وانظر نقل ابن القيم في اجتماع الجيوش 99 كلاماً عن شيخ الشافعية ابن سريج وهو حجة عليه أيضاً لأنه نص فيه على التسليم فيها، ونهى عن الزيادة عليها والنقصان منها وتفسيرها وترجمتها بلغة غـــير العربيـــة والإشارة إليها بخواطر القلوب وحركات الجوارح. وانظر الاستدلال بكلام ابن سريج في العلو للعلي الغفار للذهبي 207/1- 209

أو النقصِ منها والنهيَ عن تجاوزها وتفسيرها وردَّ العلم بمعناها بها إلى قائلـــها. وأي كـــلام أصرح مما نص عليه الإمام الشافعي من وجوب الإيمان بما جاء عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم على مراد الله ورسوله، وأنهم علموا أن المتكلم بها صادق فصدقوه و لم يعلموا حقيقـــة معناها فسكتوا عما لم يعلموا ؟

وهذا المسلك الذي يحكيه ابن تيمية لا يقف على ما وقف عليه القرآن والسنة بل يزيد علـــى ذلك بعدِّ هذه الألفاظ من الصفات ويثبت لها كيفية مجهولة ويشتق من ألفاظها فيتجاوزها إلى تصاريفها وينكر نفي العلم بمعناها.

ثانياً: ما احتج ابن القيم بنقله عن السلف وهو حجة عليه

قال رحمه الله : (قول شيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد المقدســـي الـــذي اتفقت الطوائف على قبوله وتعظيمه وإمامته خلا جهمي أو معطل ...قال في عقيدته ومـــن السنة قول النبي: " ينزل ربنا إلى سماء الدنيا".. فهذا وما أشبهه مما صح سنده وعدلت روايته نؤمن به ولا نرده ولا نجحده ولا نعتقد فيه تشبيهه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل **نؤمن بلفظه ونترك التعرض لمعناه، وقراءتُه تفسيره**)[1]

فأي حاجة إلى بيان دلالته على التفويض مع التصريح بالإيمان باللفظ وترك التعـــرض لمعنـــاه والاكتفاءِ بالقراءة في تفسيره؟ وأين هذا من مذهب يسمي التفويض تجهيلاً ويعيب الإيمـــانَ بألفاظ لا يعرف المفوض معناها؟

ومما يؤكد أن ابن قدامة يختار التفويض بالمعنى الذي ذكره أهل السنة أنه نصَّ على أن الإيمان في هذا الموطن إيمانٌ بمجرد الألفاظ مع تفويض العلم بمعناها إلى الله فقـــال: (..وأمـــا إيماننـــا بالآيات وأخبار الصفات فإنما هو **إيمان بمجرد الألفاظ** التي لا شك في صحتها ولا ريـــب في صدقها، **وقائلُها أعلم بمعناها فآمنا بها على المعنى الذي أراد ربنا** تبارك وتعالى فجمعنا بـــين الإيمان الواجب ونفي التشبيه المحرم ... وأما قوله: هاتوا أخبرونا ما الذي يظهر لكم من معنى

---

(1) اجتماع الجيوش 86.

هذه الألفاظ الواردة في الصفات؟ فهذا قد تسرع في التجاهل والتعامي كأنه لا يعرف معتقد أهل السنة وقولَهم فيها وقد تربى بين أهلها وعرف أقوالهم فيها وإن كان الله سبحانه وتعالى قد أبكمه وأعمى قلبه إلى هذا الحد بحيث لا يعلم مقالتهم فيها مع معاشرته لهم واطلاعه على كتبهم.. وبين أنه **إذا سألَنا سائل عن معنى هذه الألفاظ قلنا: لا نزيدك على ألفاظها زيادة تفيد معنى بل قراءتُها تفسيرها من غير معنى بعينه ولا تفسير بنفسه، ولكن قد علمنا أن لها معنى في الجملة يعلمه المتكلم بها فنحن نؤمن بها بذلك المعنى، ومن كان كذلك كيف يسأل عن معنى وهو يقول لا أعلمه؟**)[1]

وبالجملة فأقوال السلف والأئمة في هذا الباب لا تخفى على طالب فنكتفي بما سبق ونزيد عليه من أقوال الأئمة التي تدل على اختيارهم مسلك التفويض.

ثالثاً: نقل التفويض عن السلف

من ذلك ما سبق عن الإمام الشافعي وما سبق عن الإمام مالك في الاستواء. وقد سبق أيضا أنه كان ينهى عن التحديث بالمتشابه وينكره إنكاراً شديداً[2] ونقل الذهبي نحوه عنه وعن غيره من السلف فقال: (وقال الوليد بن مسلم سألت الأوزاعي ومالكَ بن أنس وسفيانَ الثوري والليثَ بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفاتُ فكلهم قالوا لي أمروها كما جاءت بلا تفسير)[3]

ومن ذلك ما صح عن الإمام أحمدَ بنِ حنبل أنه نفى الكيف والمعنى فقال في قول النبي صلى الله عليه وسلم" إن الله ينزل إلى سماء الدنيا" وما أشبهه من الأحاديث: (نؤمن بها ونصدق بها **لا كيف ولا معنى** ، ولا نرد شيئاً منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ولا نرد على رسول

---

(1) تحريم النظر في كتب الكلام 59 وانظر ذم التأويل 11

(2) انظر التمهيد لابن عبد البر148/7

(3) العلو للعلي الغفار للذهبي 140/1. وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى 3 /2 والأسماء والصفات 516. وانظر نهي سفيان بن عيينة عن تفسيرها بالعربية أو الفارسية في الأسماء والصفات 397. وانظر نحوه عن عامة السلف في 448و 537. وانظر تحقيق مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان في إشارات المرام للبياضي 186-189. وانظر تصريح الذهبي بتفويض المعنى والسكوت عن ما سكت عليه السلف في ميزان الإعتدال 96/4

الله صلى الله عليه وسلم، ولا نصف اللهَ بأكثرَ مما وصف به نفسه بلا حدٍ ولا غاية "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير". ونقول كما قال ونصفه بما وصف به نفسه لا نتعدى ذلك ولا يبلغه وصف الواصفين نؤمن بالقرآن كله محكمِه ومتشابَهِه ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شُنِّعت ولا نتعدى القرآنَ والحديث)[1]

وقال شيخ الحنابلة أبو الفضل التميمي في اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل: (وسئل **قبل موته بيوم** عن أحاديث الصفات فقال تمرُّ كما جاءت ويُؤْمن بها ولا يرد منه شيءٌ **إذا كانت بأسانيد صحاح** ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه **بلا حد ولا غاية** " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" **ومن تكلم في معناها ابتدع** ..فهذا وما شاكله محفوظ عنه وما خالف ذلك فكذب عليه وزور)[2]

ويكفي هذا القدر من الحكاية عن السلف لنعرف أن ابن تيمية رحمه الله قال كلاماً في مخالفه هو الأحق به إذ قال (وإن عنيت أن مذهب السلف هو التوحيد والتنزيه الذي يعنيه بعض الطوائف فهذا يعلم بطلانَه كلُ من تأمل أقوالَ السلف الثابتة عنهم الموجودةَ في كتب آثارهم فليس في كلام أحد من السلف كلمةٌ توافق ما تختص به هذه الطوائف ولا كلمة تنفي الصفات الخبرية. ومن المعلوم أن مذهب السلف إن كان يعرف بالنقل عنهم فليُرجع في ذلك إلى الآثار المنقولة عنهم

وإن كان إنما يعرف بالاستدلال المحض بأن يكون كلُ من رأى قولاً عنده هو الصواب قال هذا قول السلف لأن السلف لا يقولون إلا الصواب وهذا هو الصواب فهذا هو الذي يجرىء المبتدعة على أن يزعم كل منهم أنه على مذهب السلف فقائل هذا القول قد عاب نفسه بنفسه حيث انتحل مذهب السلف بلا نقل عنهم بل بدعواه أن قولَه هو الحق)[3]

---

(1) انظر لمعة الاعتقاد لابن قدامة 9 وتحريم النظر في كتب الكلام 39. وانظر استدلال ابن تيمية بهذا القول في بيان تلبيس الجهمية 431/1. وعزاه إلى الخلال في السنة يرويه عن الإمام أحمد بسند صحيح.
(2) ص 307. وانظر نحو هذا التصريح عن طائفة من السلف في سنن البيهقي الكبرى 3/3 و شعب الإيمان105/1 والتمهيد لابن عبد البر 148/7 والعلو للعلي الغفار للذهبي 153/1 و 207/1- 209.
(3) مجموع الفتاوى 151/4

ففي كلا م السلف كثير مما يوافق ما تختص به هذه الطوائف من تفويض العلم بـــالمراد إلى الله والإمساك وترك التفسير والتعرض للمعنى والإجابة عن السؤال بالأثر ونحـــوه مـــن أركـــان التفويض. وفي المقابل ليس عند ابن تيمية رحمه الله كلمةٌ واحدة عن السلف في عـــدِّ هـــذه الألفاظ من الصفات التي لابد أن يكون لها كيفيةٌ هي مجهولة لنا. فإن كان مذهب الســـلف يعرف بالنقل عنهم فقد اكتفينا بما حكاه هو نفسه وما حكاه متابعوه مما هو نص في إثبـــات مسلكنا ولا يصلح للاستشهاد به على مسلكه، وإن كان كل من رأى قولاً هـــو الصـــواب عنده قال هذا قول السلف فهذا هو الذي عابه على غيره وهو الذي يستحقه.

الاعتراض الرابع: لانسلم أن هذه الألفاظ تدل على الصفات

عمد المخالف إلى النصوص التي اشتملت على بعض الألفاظ المتشابهة التي أضيفت إلى الله عز وجل وعدها من صفاته. والحق أنها ألفاظ أضيفت إلى الله تعالى. ومعلوم أنه ليس كل مضاف صفةً، فإنه قال سبحانه وتعالى: "ونفخت فيه من روحي" [1]، وليس لله صفة تسمى روحـــاً، فقد ابتدع من سمى المضاف صفة [2] وأولُ من عُرف عنه تسميةُ هذه المضافات بهذه التســـمية هو عبد الله بن كُلاب القطان[3] وإنما عدها ابن كلاب من الصفات لغرضين، ليقابل بذلك ما انتشر في عصره من إثباتها على سبيل الجوارح والأعضاء، وليقطع المناظرة في هذه المسألة فكل ما أورده المناظر في هذه المسألة يرد عليه مثله إذا ثبت أنها من صفات الله عز وجل. فإذا قال المعارض مثلاً الوجه يستلزم الأجزاء والأبعاضَ قيل الوجه صفة ولا تستلزم ذلك كما أثبـــتم العلم و لم يستلزم ذلك. ومن كلام ابن كلاب ظهر ما اشتهر بعده من تقسيم الصـــفات إلى

---

(1) الآية (29) من سورة الحجر

(2) انظر الإرشاد لإمام الحرمين الجويني 151 ودفع شبه التشبيه لابن الجوزي 43-47.

(3) قال ابن السبكي في ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى299/1: (أحد أئمة المتكلمين، وكلاب مثل خطاف لفظا ومعنى بضم الكاف وتشديد اللام لقب به لأنه كان لقوته فى المناظرة يجتذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشئ .. ووفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين بقليل.. ورأيت الإمام ضـــياء الدين الخطيـب والد الإمام فخر الدين الرازى قد ذكر عبد الله ابن سعيد فى آخر كتابه غاية المرام فقال ومن متكلمي أهل السنة فى أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمى الذي دمر المعتزلة فى مجلس المأمون وفضحهم ببيانه..) وانظر ترجمته في سير أعلام النبلاء 74/11 ولسان الميزان 290/3

صفات عقلية يمكن إثباتها بالعقل مع النقل وصفات خبرية يستقل الخبر بإثباتهـا ولا مـدخل للعقل في إثباتها كاليد والوجه ونحوها. وكان هذا المذهب على ما يفهم من حكايـة الإمـام الأشعري مغايراً لقول أهل الحديث لكنه صار فيما بعد قولَ جمهور المحدثين لِما تميز به مـن تخلصه من الإلزامات والاعتراضات التي يثيرها المخالف وما تميز به من عدم الحاجة معـه إلى كثير من الخوض في هذه المسألة في الاحتجاج ودفع الاعتراض كما سبق. فالإمام الأشعري لما حكى قول ابن كلاب حكاه مقابلاً لقول المجسمة وقول أهل الحديث فقال: (قالت المجسمة له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلى الجوارح والأعضاء. وقال أصحاب الحديث لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به الرواية من رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول وجه بلا كيف ويدان وعينان بلا كيف. وقال عبد الله بن كلاب أطلـق اليـد والعين والوجه خبراً)[1] وقال أيضا: (وقال ابن كلاب في الوجه والعين واليدين إنها صفات لله لا هى الله ولا هى غيره كما قال في العلم والقدرة غير أنه تثبت هذه خبراً)[2]

لكن هذا المذهب لما صار إلى بعض المنتسبين إلى أهل الحديث ابتعدوا به عن أصله فأفقـدوا لفظ الصفة بعضاً من الهيبة بأمرين الأول: أنهم عدوا كل مضاف إلى الله صفة له، فحتى مـا اختلفت فيه الروايات فورد مرة مضافاً ومرة منكَّرا كلفظ الساق عدوه من الصفات. بل ربما عدوا من الصفات ما لم يرد مضافاً أصلاً كالفراش مثلاً، لا يضبطهم فيه ضابط، فإذا وفـق أحدهم إلى تفسير أحد هذه الأخبار بما تقتضيه العربية تنبه إلى أن التسليم لهذا التفسير يقتضي جوازَ مثلِه في سائر الأخبار فيستدرك ويسارع إلى عده تعطيلاً لصفات الله عز وجل. والأمر الثاني: أنهم خلطوا بين لفظ الصفات ولفظ الأبعاض خلطاً عجيباً، فإذا كان ابن كلاب قـد عدَّ هذه الألفاظَ من الصفات ليقابل مذهب المجسمة الذين عدوها من الأجزاء والأبعاض فإن هؤلاء لاكوا هذين المصطلحين حتى غدا لفظ الصفات في كلامهم كأنه مصطلح خـاص في لفظ الأبعاض، فيظهر من صنيعهم وكلامهم عدم التفريق بين المصطلحين كأنهما مترادفـان

---

(1) مقالات الإسلاميين 217
(2)المصدر السابق548/1 وانظر أيضا 169/1

على معنى واحد ولكن يحتفظون بلفظ الصفة للتترس به في المناظرة. بل ربما عـــدوا أبعـــاض المخلوقين من صفاته أيضاً وهذا يشير إلى عكسه في الخالق.

ولابد من الإشارة إلى بعض الأمثلة التي خلطوا فيها بين المعنيين.

أولاً: من ذلك قول ابن تيمية رحمه الله في أثناء الجواب عن ما حكاه الفخر الـــرازي عـــن الحنابلة أنهم يلتزمون الأجزاء والأبعاض: (فإذا كان هذا قوله فمعلوم أن هذا القـــول الـــذي حكاه هو قول من يثبت هذه بالمعنى الذي سماه هو أجزاءً وأبعاضاً فتكون هذه **صفاتٍ قائمةٌ بنفسها كما هي قائمة بنفسها في الشاهد**، كما أن العلم والقدرة قـــائم بغـــيره في الغائـــب والشاهد. **لكن لا تقبل التفريق والانفصال** كما أن علمه وقدرته لا تقبل الزوال عن ذاتـــه وإن كان المخلوق يمكن مفارقة ما هو قائم به وما هو منه يمكن مفارقة بعض ذلـــك بعضـــاً فجواز ذلك على المخلوق لا يقتضي جوازه على الخالق. وقد عُلم أن الخالقَ لـــيس ممـــاثلاً للمخلوق وأن **هذه الصفاتِ وإن كانت أعياناً فليست لحماً ولا عصباً ولا دمـــاً** ولا نحـــو ذلك ولا هي من جنس شيء من المخلوقات..)[1]. وحاصله أنه أثبت المعـــنى الـــذي سمـــاه الرازي أبعاضاً واعترف بأنها أعيان قائمة بنفسها لا تقبل التفريق والانفصال عن الذات. وهذا هو عين مذهب المجسمة الهشامية كما سيأتي. فلا تغفل عن نسبة الاشـــتراك بـــين الخـــالق والمخلوق في الاتصاف بهذين النوعين من الصفات.ولا تغفل عن عدم جدوى ترقيـــع هـــذا التشبيه بالتفريق بين صفات المخلوق التي تقبل التفريق وصفات الخالق العينية التي تتنزه عـــن كونها من جنس اللحم والدم.

ثانياً: وقال أيضاً: (..جميع الناس من المثبتة والنفاة متفقون على أن **هذه المعاني التي حكيناها عن خصمك هي التي تظهر للجمهور ويفهمونها من هذه النصوص** من غير إنكار منهم لها ولا قصور في خيالهم ووهمهم عنها، والنفاة المعتقدون انتفاءَ هذه الصفات العينية لم يعتقـــدوا

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 92/1

انتفاءها لكونها مردودةً في التخيل والتوهم، و **لكن اعتقدوا أن العين التي تكون كذلك هــو جسم واعتقدوا أن الباري ليس بجسم فنفوا ذلك.**

ومعلوم أن **كون الباري ليس جسماً ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة** ولا بمقدمات قريبة من الفطرة ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل بمقدمات فيها خفاء وطول وليست مقدماتٍ بينةً ولا متفقاً على قبولها بين العقلاء، بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفــت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد. وطوائــف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله ويقولون بل **قامت القواطع العقليــة علــى نقيض هذا المطلوب وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسماً وما لا يكون جسماً لا يكون إلا معدوماً ومن المعلوم أن هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأول)**[1]

فأنت ترى في هذا النص أن ابن تيمية رحمه الله يعدُّ هذه الصفات قائمةً بنفسها في الغائــب كما هي قائمةٌ بنفسها في الشاهد، ويؤكد هذا المعنى بأن هذه الصفات وإن كانــت أعيانــاً فليست لحماً ولا عصباً لكنها صفات عينية، ثم يعيب على من نفاها لاعتقاده أن العين الــتي تكون كذلك تكون جسماً والباري ليس بجسم فنفاها عنه. ثم يمهد لهذا القــول بــالطعن في مقدمات نفي التجسيم ويقرره بأن إثباته أقرب إلى الفطرة والعقــول مــن الأول وأن نفيــه يقتضي عدم الباري سبحانه.

ثالثاً: يحكي ابن تيمية رحمه الله عن المتكلمين من أهل الإثبات أنهم يفرقون بين العلم والقدرة ونحوها وبين الوجه واليد ونحوها ويعدُّ هذه من الصفات في الغائب والشاهد ويثبت بينــهما اختلافاً، وهذا الاختلاف واحد في الشاهد والغائب فيقول: (..بل نقول كما يعلم الفرق في صفاتنا بين العلم والقدرة وبين الوجه واليد ونحوهما- فإن الحقائق لا تختلف شاهداً ولا غائباً كما يفرق في حقنا بين العلم والقدرة والسمع والبصر فلكل صفة من هذه خاصــة ليســت للأخرى -**كذلك هذه العقيدة في حق الله** وإن قيل إن ذلــك يقتضــي التكثــر والتعــدد.

---

(1) المصدر السابق94/1

وكذلك نفرق بين الوجه واليد والعين وبين العلم والقدرة ونحو ذلك وإن قيل هذا يقتضي التجسيم والتركيب والتأليف... لكن علمنا أن ذاته ليست مثل ذوات المخلوقين وعلمنا أن **هذه الصفات جميعَها ما يفهم أنه عين يقوم بغيره وما يفهم منه أنه معنى قائمٌ بغيره** نعلم أن جميع صفات الرب ليست كصفات المخلوقين فإن الشرع والعقل قد نفى المماثلة، والشرع والعقل يثبتان أصل الصفات كما يثبتان الذات فإن إثباتَ ذات لا تقوم بنفسها ممتنع في العقل، **وإثباتُ قائم بنفسه يمتنع وصفه بهذه الصفات ممتنع في العقل، بل العقل يوجب أن الذات القائمة بنفسها لا تكون إلا بمثل هذه الصفات**)[1]

وأنت ترى ما آل إليه عد هذه الألفاظ من الصفات فقد استحال لفظ الصفات مرادفاً للفظ الأبعاض في الخالق والمخلوق في الغائب والشاهد، ولم يُبقِ إثبات الأعيان التي تقوم بغيرها وما تقتضيه من التكثر والتركيب بقية لمعنى الصفة.

رابعاً: إذا انتقلنا إلى كلام المعاصرين وجدنا مثلَ هذا الخلطِ والتخليط بين المصطلحين فمن ذلك أن ابن عثيمين رحمه الله يخلط بين لفظ الصفات ولفظ الأعضاء فيقول: (لا يصح في ضابط ا لإثبات الاعتماد على مجرد الإثبات بلا تشبيه، لأنه لو صح ذلك لجاز أن يُثبت المفتري لله **أعضاء** كثيرةً مع نفي التشبيه فيقول إن لله كبداً لا كأكباد العباد وأمعاءً لا كأمعائهم ونحو ذلك مما يتنزه الله تعالى عنه كما أن له وجهاً لا كوجوههم)[2]

ولابن عثيمين كلا م عجيب غريب في تقسيم الصفات ذكر فيه صفاتٍ لازمةً وهي الصفات التي لم يزل ولايزال متصفاً بها مثل العلم والقدرة، والصفاتِ الطارئةَ التي لها أسباب مقرونة بها مثل الرضا، وهذا صفة طارئة وذلك إذا وجد سبب الرضا رضي وزعم أن هذه الصفات الطارئة طارئة باعتبار آحادها لازمة باعتبار أصلها. والصفاتِ الخبريةَ وقال فيها: (لا يجوز أن

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 1/ 103

(2) تقريب التدمرية ضمن مجموع فتاويه 201/4. وانظر نحو هذ الخلط في تعقيب لابن باز على مقالة بعنوان من أجل أن نكون أمة أقوى ضمن مجموع فتاويه 247/6 وتعليقه على العقيدة الطحاوية ضمن مجموع فتاويه 78/2

نصف الله بأن له بعضاً أو جزءاً لأن هذا ما جاء في القرآن، نقول بأن له يداً يقــبض بهمـــا ويبسطهما وأن له قدماً يضعه على جهنم.. وعيناً يبصر بها)[1]

وقال أيضا في هذه الصفات الخبرية: (..لانقول إنها أجزاء وأبعاض **بل نتحاشا هــذا اللفــظ** لكن مسماها لنا أجزاء وأبعاض لأن الجزء والبعض ما جاز انفصاله عــن الكــل فــالرب لا يتصور أن شيئاً من هذه الصفات كاليد أن تزول أبداً لأنه موصوف بها أزلاً وأبداً ولهــذا لا نقول إنها أجزاء وأبعاض)[2] ولا يخفى أن هذا النص فيه إثباتُ المعنى المحظــور مــع تحاشــي اللفظ.

خامساً: ومن هذا الخلط أن الحجة الغزالي الذي يريد تنبيه أمثالهم على قواعد التنزيه بــذكر الاتفاق على نفي الرأس عن الله عز وجل فيرد عليه أحدهم بقوله:(أما نفي الرأس الذي جــاء في قول الغزالي فهو من القول على الله بغير علم، إذ ليس في العقل ولا في السمع ما يوجــب إثبات هذه الصفة ولا نفيها)[3] مع أن الغزالي يريد بنفي الرأس نفي الأبعاض و لم يخطر ببالــه صفة الرأس لا نفياً ولا إثباتاً وهذا مما يدل على خلط المصــطلحين واســتعمالهما اســتعمالاً مترادفاً عند القوم.

الاعتراض الخامس: أنهم زعموا أن هذه الأخبار تدل على الصفات بظاهرها!

وينبغي أن يكون المراد بالظاهر هنا ما يفيد وضوح دلالة اللفظ على المعنى، فيكون المراد بــه هنا: ما يظهر للسامع من المعنى والمرادِ بمجرد الصيغة من غير توقف على قرينــة خارجيــة أو تأمل[4] ولا يخفى أن ما يسمونه أخبارَ الصفات من المتشابه وهو من أقسام ما خفــي دلالتــه

(1) انظر المحاضرات السنية 1/34-55
(2) المصدر السابق1/ 87
(3) علو الله على خلقه للدكتور موسى الدويش 91 وانظر إلجام العوام للحجة الغزالي 65
(4) وقد اختلفت عبارات الأصوليين في ضبط مراتب وضوح الدلالة وخفائها ومــن هــذا الاخــتلاف اختلافهم في "الظاهر" فالأقرب هنا ما ذكرته وهو تعريف الأحناف. وعند غيرهم هو ما ظهر المراد منــه للسامع بنفس الكلام أو ما دل على معنى دلالة راجحة بحيث يظهر منه المراد للسامع بنفس الصيغة ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص. انظر التعريفات 185 والتعاريف للمناوي 489

على المعنى المراد[1] كما نبه عليه ابن الجوزي فقال: (قالوا: إن هذه الأحاديث مـــن المتشـــابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى. ثم قالوا: نحملها على ظواهرها، فواعجباً ما لا يعلمـــه إلا الله أي ظاهر له؟ فهل ظاهر الاستواء إلا القعود؟ وظاهر النزول إلا الانتقال؟)[2]

وقال الكوثري: (.. على أن من عرَف أقسام النظم باعتبار الوضوح والخفاء وأقر بكون آيات الصفات وأخبارِها من المتشابه كيف يتصور في هذا المقام ظاهراً يَحمل المتشابه عليه ؟ وإنمـــا حقه أن يَحمل المتشابهَ في الصفات على محكم قوله تعالى " ليس كمثله شـــئ "[3] بالتأويـــل الإجمالي... وأنى يتصور ظاهر في متشابه؟ فالظاهر في اللغة يقابل الخفى فلا يتصور حيث لا يكون المدلول عليه واضحاً، فلا يُعقل أن يُلاحظَ هذا المعنى في المتشابه الذي هـــو غايـــة في الخفاء..)[4]. ولا يخفى ما يحتاجه فهمُ الصفات من هذه الأخبـــار مـــن التأمـــل والتوقـــف والاستدلال والاعتماد على القرائن الخارجية لأن أحداً لا يمكنه أن يظفر بنقل عـــن العـــرب استعملوا فيه نحو لفظ اليد والأصابع والساق على أنها صفاتٌ لمن قامت به، وبالمقابـــل فـــلا يخفى على أحد أن هذه الألفاظَ موضوعةٌ في اللغة لتدل على أبعاض وجوارح، فـــلا يكـــون إرادة الصفة منها ظاهراً ولايتم إثباتها بهذه الألفاظ إلا بصرفها عن ظواهرها بعد تأمل وتوقفٍ على القرائن الخارجية التي يذكرون فيها استحالةَ الجوارح والأعضاء مما تعين معه العدول بـــه إلى معاني الصفات.

اضطرابُ ابن تيمية رحمه الله في ظاهر هذه الأخبار:

---

(1) ينقسم اللفظ بحسب ظهور معناه وخفائه ومراتب هذا الظهور والخفاء إلى واضح الدلالـــة وخفـــي الدلالة. وكل من الواضح والخفي متفاوت في درجة الوضوح والخفاء، فمراتب الوضوح أربعـــة أدناهـــا الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم. ويقابلها مراتب الخفاء وأقلها خفاء الخفي ثم المشكل ثم المجمل وأشدها خفاء المتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ وانقطع رجاء معرفة المراد منه بطريقة من طرق الكسب فاستأثر الله عز وجل بعلمه وآثر من آثر بتعليمه من عباده. انظر شرح الجلال المحلي على جمع الجوامـــع 2/ 268 و أصول الفقه للزحيلي 312.

(2) دفع شبه التشبيه 34

(3) الآية (11) من سورة الشورى

(4) تبديد الظلام المخيم للكوثري مع السيف الصقيل 156

ومما ينبغي التنبيه عليه اضطرابُ ابن تيمية رحمه الله في ظاهر هذه الأخبار فهو ينفي مــرة أن يكون ظاهر الكتاب والسنة يوهم التجسيم عند عامة المسلمين، ويزعم أن المعنى الفاسد الذي يقتضي الحدوث أو النقص ليس مفهوماً من ظاهر الآية ولكن لما زاغت قلوب بعض المتأخرين صار يظهر لهم هذا المعنى الفاسد. أما المسلمون الباقون على الفطر السـلمية مـن السـلف والخلف فليس شيء من هذه النصوص على خلاف ظاهره عندهم وهو الصفات[1] ويتابعـه على ذلك المعاصرون فيقول أحدهم: (ليس في صفات الله ما يستلزم ظاهره التجسيد والتشبيه وإنما ذلك فهم فهمه بعض الجهال والضلال ولا ينسب ذلك إلى النصوص)[2]

ويناقضه اعتراف ابن تيمية في موضع آخر فيقول: (.. **ففي التوراة والقرآن من الآيـات التي ظاهرها التجسيم ما لا يحصى**، وليس فيها نص بما يقوله النفاة من أن الله ليس بـداخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه.. إلى نحو ذلك من النفي الذي يقولـه نفـاة الصفات. فمعلوم أنه ليس في الكتب الإلهية لا التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا القرآن ولا غير ذلك من النبوات من هذا حرف واحد، **وكلها مملوءة مما يقول هؤلاء إنه تجسيم**)[3]

ويناقضه أيضاً ما اشتهر عن السلف غيرِ المتهمين عند ابن تيميـة رحمـه الله بـالانحراف إلى التعطيل أو التمثيل من استشكال بعضهم لهذه الأخبار وما يدل عليه ظاهرها من التشبيه فمن ذلك ما أخرجه البيهقي بسنده عن الوليد بن مسلم أنه قال: (سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد **عن هذه الأحاديث التي جاءت في التشبيه** فقالوا أمروهـا كمـا جاءت بلا كيفية)[4] فهذا نص في استشكالها ونص في الاعتراف بوجود نوع من الدلالة فيها على التشبيه.

---

(1) انظر كلامه الطويل في هذا الموضوع في مجموع فتاويه 33/ 175-172

(2) تعقيبات على كتاب السلفية للبوطي للدكتور صالح الفوزان 25

(3) الجواب الصحيح 453/4

(4) سنن البيهقي 3/3

الاعتراض السادمس: أنه يستلزم بيانا من الشارع ينبه على وجه دلالة النص عليه ويمنـــع من جواز حمله على غيره.

إن عدم جواز حمل النصوص على ما تقتضيه أساليب العربية المستعملة في الصدر الأول يحتاج إلى بيان من الشارع وإلى تنبيه منه على اختصاص هذه النصوص بعدم جواز حملها على مـــا يجوز حمل مثلها عليه مما جرى به استعمال العرب في التعبير والبيان، فلو كان مراد الشارع بها إثباتَ الصفات لله عز وجل لوجب أن يصدر بيان من الشارع يحذر من حملها على ما يجـــوز في لغة العرب حمْلُها عليه من التأويل، وينبه أيضا على الوجه الذي يرتضيه وهو إثباتها صفاتٍ لله عز وجل، مع الحاجة أيضا إلى التنبيه على وجه دلالتها عليه لأن اللغة إن احتملت الدلالـــة على ذلك لم يكن هذا الاحتمال قاطعاً ولا مانعاً لاحتمال غيره. لكن شيئاً من هذا البيـــان لم ينقل عن الشارع بل ولا عن الصحابة والتابعين. بل ثبت عن الصحابة حمـــل بعـــض هـــذه النصوص على ما تحتمله العربية وثبت عن التابعين التصريح بأن هذه النصوص لا تُحمل على ما جاءت فيه من التشبيه مع النهي عن أدنى تصرف فيها والاكتفاءِ في تفســـيرها بـــالقراءة، وثبت عنهم أيضاً مثلُ ما ثبت عن بعض الصحابة. وغياب هذا البيان مع ما ثبت عن السلف يهدم المسلك الذي اختاره ابن تيمية رحمه الله من وجوه. الأول: أن ثبوت التأويل في أحـــد هذه الأخبار يثبت جواز التأويل في الجميع إلا إذا أثبتوا فرقاً بين هذه النصوص ودون إثباتـــه خرط القتاد.

الثاني: أن إثباتَ الصفات لا يتم إلا بتصرف في هذه الظواهر يزيد على ما نص عليه الســـلف من التصرفات التي نهوا عنها كتفسيرها والترجمة بالعربية وغيرها، ويخالف ما أمروا بـــه مـــن إمرارها كما جاءت بلا تفسير ومن إجابة السائل عنها بالقراءة. ولو كان المســـلك الـــذي اختاره ابن تيمية رحمه الله هو مسلكهم لما اكتفوا في هذا المقام الخطير بالجواب عـــن هـــذا السؤال المحير بالقراءة، فما الذي منع أحدهم من أن يقول هذه الألفاظ من صـــفات الله عـــز وجل تثبت بكيفية استأثر الله بالعلم بها؟

الثالث: لو سلمنا أن اللغة تساعد على إثبات الصفات بهذه الظواهر لكن هذا لا يمنع من جواز التفويض والتأويل لأنه لا يمكن لعاقل أن يدعيَ أن هذه الظواهرَ تدل على الصفات على سبيل القطع ولا تحتمل غيره. وأنت ترى أن أصحابَ هذه المسلك لم يذكروا ما يقدح بغيره من المسالك إلا بناءً على أن هذه الظواهر قاطعة في دلالتها على إثبات الصفات. فحاربوا التأويل بزعمهم أن فيه تعطيلاً لصفات الله عز وجل وحاربوا التفويض لأن فيه تجهيلاً بصفات الله عز وجل فهلا أقاموا قاطعاً واحداً على إثبات الصفات بهذه الظواهر ومنعِ احتمالِها لغيره؟ وكيف يمكنهم ذلك ولا يساعدهم عليه لغة ولا عقل ولا نقل، بل كل ذلك مع خصومهم كما هو مبسوط في الكلام على التأويل والتفويض.

الاعتراض السابع: أن التمسك بظواهر جميع النصوص متعذر.

أن هذا المسلك يبالغ في الدعوة إلى التمسك بظاهر النصوص ويبالغ في الإنكار على من عدل عنها فينسبه إلى التعطيل والإلحاد، ولكن أحداً من العقلاء لا يمكنه الثبات على التمسك بجميع الظواهر، ولا بد أن يستسيغ التأويل في بعض المواضع ولهذا قال إمام الحرمين الجويني: (ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع. فمما يعارَضون به قوله تعالى: " وهو معكم أينما كنتم "[1] فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر حلوا عقدة إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، والتزموا فضائح لا يبوء بها عاقل، وإن حملوا قوله:"وهو معكم أينما كنتم" على الإحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التأويل)[2] وبسط ذلك في الحديث على المسلك الثالث

المسلك الثالث: التأويل

---

(1) الآية (4) من سورة الحديد.
(2) الإرشاد 161. وانظر الصفات الخبرية محمد عياش 89-92، 298-306. وقد ساق في هذه الصفحات عدداً من الآيات والأحاديث التي اتفقت الأمة على صرفها عن ظاهرها.

ويراد به في هذا الموضع: حمل اللفظ على خلاف ظاهره على سبيل القطع مع بيان المعنى الذي يُظَن أنه المقصود من اللفظ[1]

وإذا كان القوم قد بالغوا في القدح في مسلك التفويض فمن باب الأولى أن يبالغوا في القدح في التأويل. فمن ذلك قول ابن تيمية رحمه الله: (وأصل هذه المقالة – مقالة التعطيل في الصفات – إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود... فإن أول من حفظ عنه أنه قال: ليس الله على العرش حقيقة، وأن(استوى) بمعنى استولى – ونحو ذلك – هو الجعد بن درهم[2] وأخذها عنه الجهم وأظهرها فنُسبت مقالة الجهمية إليه).[3]

ودونك أيَ كتاب في عقيدة القوم فلا يُذكر فيه التأويل إلا منسوباً للجهمية والإلحاد والتعطيل والتحريف. ويوصف بأنه أصلُ كلِ بدعة وأنه شرٌ من التشبيه والتعطيل وأنه الطاغوت الأكبر[4] والحق أن أحداً من هؤلاء الذين وصفوا التأويل بهذه الأوصاف لا يمكنه ترك التأويل في جميع الأخبار، فهل يكون الإلحاد والتعطيل والتحريف والطاغوت مقبولاً في بعض النصوص؟ وهذا التأويل أيضاً ثابت في بعض الأخبارعن السلف فما المخرج معه من هذه الأوصاف التي شنعوا فيها هذا المسلك؟ ولا بد من التنبيه على بعض ما ثبت عن السلف من التأويل وعلى بعض المواطن التي التزم فيها هؤلاء بما عدوه تعطيلاً وإلحاداً.

أولاً: تأويل السلف.

---

(1) انظر شرح الجوهرة، الباجوري 149.

(2) هو الجعد بن درهم (118 هـ) من موالي بني الحكم. كان يقول بخلق القرآن، وهو أول من تكلم بذلك في دمشق. وكان يقول بنفي الصفات. لأنه ظن أن الاشتراك في لفظ الصفات بين الخالق والمخلوق يستلزم التشبيه. انظر ميزان الاعتدال 399/1.

(3) الأسماء والصفات 17/2.

(4) انظر الفتوى الحموية لابن تيمية بتحقيق التويجري 118 وجواب أهل السنة لعبد الله بن محمد بن عبد الوهاب 95 وفتح رب البرية لابن عثيمين 114 والماتريدية لأحمد اللهيبي 169 و173 ومختصر العقيدة الإسلامية لطارق السويدان 60 وملاحظات على الباجوري لعمر بن محمود 42 و تعقيبات على كتاب السلفية للبوطي للدكتور صالح الفوزان 33.

ونذكر بعض الأمثلة لبعض النصوص التي تأولها السلف[1]. ومنها تأويل ابن عباس رضي الله عنهما كشف الساق بالكشف عن الشدة والهول[2]

ومنه تأويل الإمام أحمد.أخرج الحافظ البيهقي في كتابه " مناقب الامام أحمد "(عن الحاكم[3] عن أبي عمرو بن السماك [4] عن حنبل [5] أن أحمد بن حنبل تأول قول الله تعـالى:" وجـاء ربك"[6] أنه: جاء ثوابه. ثم قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه)[7].

وقال الدكتور صالح الفوزان تعليقاً على ذلك: (ما نسبه البيهقي إلى الإمام أحمد لم يثبت عنه ولم يوثقه من كتبه أو كتب بعض أصحابه، وذِكرُ البيهقيِ لذلك لا يُعتمد لأن البيهقي رحمه الله عنده شيء من تأويل الصفات فلا يوثق بنقله في هذا الباب لأنه ربما يتساهل في النقل)[8]

فتأمل أن الحافظ البيهقي نقله بسند صحيح لاغبار عليه فلا يُحتاج مع هذا الإسناد إلى توثيقه من كتبه أو كتب بعض أصحابه ولم نسمع يوماً أن هذا التوثيق من شرائط صـحة النقـل المعتبرة عند المحدثين. وتأمل هذا الاحتمال البارد الذي ضعَّف به ثبوتَ هذا النقل عن الإمـام أحمد وهو احتمال تساهل البيهقي. فأي قيمة لهذا الاحتمال مع تصريحه بسنده الذي لا غبار عليه؟ وتأمل كيف يغيب الحد الأدنى من المنهج العلمي في جوابهم! تأمل ذلـك الغيـاب في

---

(1) جمع ابن المعلم في كتابه نجم المهتدي ورجم المعتدي باباً سرد فيه جماهير المـؤولين مـن الصـحابة والتابعين وغيرهم. انظر تعليق الكوثري على دفع شبه التشبيه 66. وهناك أمثلة منثورة في كتاب الأسمـاء والصفات للبيهقي ودفع شبه التشبيه لابن الجوزي، وفي الكلام على الشبه السمعية من هذا الكتاب.

(2) انظر ص (374) من الرسالة

(3) هو حافظ نيسابور الإمام أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله صاحب المستدرك وغيره من المصنفات المشهورة في الحديث وعلومه. انظر ترجمته في العبرفي خبر من غبر93/3.

(4) قال الذهبي في سير أعلام النبلاء 444/15: (الشيخ الإمام المحدث المكثر الصادق مسند العراق أبـو عمرو عثمان بن أحمد بن السماك)

(5) هو حنبل بن إسحاق بن حنبل، أبو علي الشيباني ابن عم الإمام أحمد قال الخطيب في تاريخ بغداد 8/ 286 (وكان ثقة ثبتاً) وقال ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة 143/1(...وذكره أبو بكر الخلال فقال قد جاء حنبل عن أحمد بمسائل أجاد فيها الرواية وأغرب بغير شيء وإذا نظرت في مسائله شبهتها في حسنها وإشباعها جودتها بمسائل الأثرم) وانظر ترجمته في المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد365/1

(6) الآية (22) من سورة الفجر

(7) انظر البداية والنهاية 327/10 و دفع شبه التشبيه لابن الجوزي بتحقيق حسن السقاف 13.

(8) تعقيبات على كتاب السلفية للبوطي 33

قوله: (.. الحافظ ابن حجر أوَّل الضحك بالرضا، والحافظ رحمه الله متأثر بمذهب الأشـــاعرة فلاعبرة بقوله في هذا)[1] وقوله: (الخطابي رحمه الله ممن يتأولون الصفات فلا اعتبار بقوله ولا حجة برأيه، وله تأويلات كثيرة والله يعفو عنا وعنه)[2] وهذا مما لايقع به طالـــب علـــم، أن يضرب عرض الحائط ويعرض عن نقد كل رأي يخالف رأيه لمجرد مخالفته لمذهبه! هب أنا قبلنا الطعن بالخطابي وابن حجر لكن ما قوله بتأويل الإمام البخاري الضحك بالرحمة ؟[3] ومـــا قوله في ما نقله البخاري في(خلق أفعال العباد) عن سفيان الثوري أنه قال في قوله عز وجل: "هو معكم أينما كنتم "[4] قال: علمه[5] وما قوله في اختيار البخاري في صـــحيحه تأويـــل الوجه بالملك في قوله تعالى:(كل شيء هالك إلا وجهه)[6]: (إلا ملكه، ويقال: إلا ما أريد به وجه الله)[7].

ثانياً: تأويل من عد التأويل تعطيلاً وإلحاداً.

سبق أن أشرنا إلى تنبيه إمام الحرمين على أن التشبث بجميع الظواهر يؤدي بصاحبه إلى التزام فضائح لا يبوء بها عاقل ولا مخلص له منها إلا بالتأويل. وسبق أن القوم إذا تحدثوا عن تأويل أهل السنة أسرفوا في ذمه وبالغوا في تقديس الظاهر والتمسك به فإذا وقفـــوا أمـــام بعـــض الظواهر التي يعارَضون فيها وقفنا على تهافتٍ وتناقضٍ واضطرابٍ عجيب. فلا بد من بعـــض النقل عنهم

أمثلة يتبين فيها اضطرابهم في التاويل ورفضه:

1- من اضطرابهم أنهـم في نص واحد ربما يلتزمون التأويل في موضع منه ويتمسكون بالظاهر في موضع آخر منه. فلا يثبتون على طريقة واحدة ولا ينكشف لهم بهذا التقارب تباينُ هذين

---

(1) المصدر السابق34
(2) المصدر السابق 36
(3) نقله الحافظ البيهقي في الاسماء والصفات 378
(4) لآية (4) من سورة الحديد.
(5) ضمن مجموعة عقائد السلف 122.
(6) الآية (88) من سورة القصص.
(7) انظر فتح الباري 505/8

المسلكين، فمن ذلك[1] صنيعهم في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم بسنده عن أبي هريـــرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر من يريد النوم بأن يضطجع على شقه الأيمن ثم يقول: (اللهم رب السموات ورب الأرض ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شيء فالق الحب والنـــوى ومنزل التوراة والإنجيل والفرقان أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته اللهم أنـــت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقـــك شـــيء وأنت الباطن فليس دونك شيء)[2]

ففي هذا الحديث مقابلة بين وصف الله عز وجل بأنه الظاهر مفسراً بأنه ليس فوقه شيء وبين وصفِه تعالى بأنه الباطن مفسراً بأنه ليس دونه شيء. فيختارون في الوصف الأول مسلكاً وفي الوصف الآخر مسلكاً آخر ولا يرضون بعكسه. ومن العجيب أن الحديث اشتمل قبل ذلـــك على مقابلة بين وصفين آخرين وهما الأولُ المفسر بكونه ليس شيءٌ قبله والآخرُ الذي لا شيء بعده فلم يعترِضوا في الاستدلال بهذه المقابلة على تنزهه عن الوجود الزماني، ولما وصـــلوا إلى المقابلة التي يُفترض أن يتنبهوا إلى إشارتها إلى تنزهه عن الوجود المكاني عدلوا عن ذلـــك و لم يراعوا حق هذه المقابلة التي تدل على تنزهه عن الوجود المكاني، لأن الظاهر الذي لا يكـــون شيءٌ فوقه إذا كان هو الباطن الذي لا شيءَ دونه فلا يُعقل أن يكون مختصاً بالمكان [3] كما دلت المقابلة الأولى على تنزهه عن الوجود الزماني.

ونشير إلى تصريح ابن عثيمين في هذين المسلكين فيقول: (الظاهر من الظهور وهو العلـــو... الباطن **كناية** عن إحاطته بكل شيء ولكن المعنى أنه مع علوه فهو باطن فعلوه لا ينافي قربه عز

---

(1) و انظر مثالا آخر وهو تأويل شارح الطحاوية241 لقوله تعالى: "أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما " دون قوله: "لما خلقت بيدي "

(2) صحيح مسلم 4 /2084(2713) وهو في سنن الترمـــذي 518/5(3481) وســـنن أبي داود 312/4(5051) وصحيح ابن حبان 246/3(966) وغيرها.

(3) انظر إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 82 وودفع شبه من شبه وتمرد 19

وجل **فالباطن قريب من معنى القريب**)[1] فأنت ترى كيف كان الوصف الأول على ظاهره وكيف صارالثاني كناية ومفسراً بمعنى لانعرف وجه تفسيره به في اللغة!

2- من اضطرابهم أنهم يلتزمون تأويلَ لفظٍ في موضع ويتمسكون بظاهره في موضع آخر فمن ذلك أن أحدهم يتأول قول الله عز وجل: (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا)[2] فيقول: (والمعنى بمرأى منا ولا تغيب عنا وليس المراد أنك بداخل أعيننا وقد جاءت السنة بإثبات عينين لله تعالى يبصر بهما كما في الحديث الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال: "إن ربكم ليس بأعور "[3] يعني أن له عينين سليمتين من العور..."تجري بأعيننا "[4] **المعنى أنه سيحفظها وسيحرسها ومن فيها** ... "ولتصنع على عيني"[5] **المعنى: ستربى على مرأى مني**.. وليس في قوله تعالى "على عيني " دليل على أن لله عيناً واحدة، بل المقصود بذلك جنس العين لا عددها لأنه ورد في السنة أن لله عينين حقيقيتين تليقان به وأما عن ورودها في القرآن بصيغة الجمع وبصيغة الإفراد فليس فيه دليل لأهل التحريف **الذين يحرفون معناها إلى الحفظ والرعاية**)[6]

ولا يخفى ما في هذا الكلام من التهافت والتناقض ففي صدر كلامه التأويل بالعناية والحراسة وفي آخره عد تفسيرها بالحفظ والرعاية من فعل أهل التحريف. ولا يتبين لنا كيف يميز بين هذه النصوص فما الذي جعل الحديث مثبتاً للعينين دون غيره من الآيات؟ و لم لا يقبل الحديث مثل ما قبلته الآيات الكريمات؟ ولا يخفى أن كلامه أبعد ما يكون عن التترس بالصفة

---

(1) المحاضرات السنية لابن عثيمين 142/1
(2) الآية (48) من سورة الطور
(3) صحيح البخاري 1113/3(2892) و صحيح مسلم 1 /155(169) و2245/4(169) و غيرهما.
(4) الآية (14) من سورة القمر
(5) الآية (39) من سورة طه
(6) التعليقات الزكية لعبد الله جبرين 177-178 وانظر نحوه في تنبيهات في الرد على من تأول الصفات لعبد العزيز بن باز 26-30

لأن العين الحقيقية جارحة، خاصة إذا اعتمد على ما جاء في العين بصيغة التثنية وغلَّبه على ما جاء في باقي الصيغ وزاد على ذلك وصف العينين بالسلامة من العور.

3- من غلطهم أنهم يتصرفون في بعض الظواهر بنحو التصرف الذي يعرف بالتأويل، ولكن يسمونه تفسيراً فمن ذلك قول ابن تيمية رحمه الله: (إن الله معنا حقيقة، وهو فوق العرش حقيقة... ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد فلما قال:(يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها)-إلى قوله-(وهو معكم أينما كنتم).[1]دل ظاهر الخطاب على أن **حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم**، وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته)[2] ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم لصاحبه في الغار:(لا تحزن إن الله معنا)[3] كان هذا أيضاً حقاً على ظاهره. ودلت الحال على أن حكم هذه المعية الإطلاع والنصر والتأييد)[4] وفي هذا النص السابق يصل ابن تيمية رحمه الله إلى النتيجة التي نصل إليها بالتأويل ولكن لا يسلم رحمه الله أن الوصول إلى هذه النتيجة يحصل بصرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ويصرح بأن الإطلاع والعلم والنصرة هي حكم المعية ومقتضاها، وهذا هو ما نسميه تأويل المعية فيكون ابن تيمية رحمه الله هنا قد اختار مسلك التأويل وزاد على نفسه عناء الحاجة إلى إثبات أن هذا الذي سماه حكم المعية هو ظاهر الخطاب وحقيقته فاللغة لا تساعد على ذلك، ولو ساعدت على ذلك لم تقتصر على هذا الموضع.

---

(1) الآية (4) من سورة الحديد.
(2) الأسماء والصفات 81/2.
(3) الآية (40) من سورة التوبة.
(4) الأسماء والصفات 81/2، 211. وانظر الفتوى الحموية لابن تيمية 171 وانظر نقد ابن جهبل له في طبقات الشافعية لابن السبكي9/ 58. وانظر متابعة المعاصرين لابن تيمية في هذه النقطة في تنبيهات في الرد على من تأول الصفات لعبد العزيز بن باز 26-30. وابن رجب وأثره في توضيح عقيدة السلف للدكتور عبد الله الغفيلي 244/1

ومهما اختلفت الاصطلاحات في الظاهر والتفسير والتأويل فإنه لو عوملت جميع النصوص الواردة في الباب بمثل ما عوملت به آيات المعية لكان النزاع بين ابن تيمية والمـؤولين نزاعـاً لفظياً فقط.

4- ومن الأمثلة على تأويل ابن تيميه قوله في الآية الكريمة (ونحن أقرب إليـه مـن حبـل الوريد")[1] (هو قرب ذوات الملائكة وقرب علم الله)[2] وقال: (وأما من ظن أن المراد بذلك قرب ذات الرب من حبل الوريد إذ أن ذاته أقرب فهذا في غاية الضعف)[3] وهذا تأويل أيضاً لأن ظاهر اللفظ يدل على إسناد القرب إلى الله عز وجل، وتفسيره بقرب الملائكـة صـرفٌ للفظ عن ظاهره. فلم لا يقال في هذا الصرف إنه تعطيل لما وصف الله تعالى به نفسه؟ و لم لا يقال: التقرب معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب؟ وما الفرق بين هذا وبـين تأويلنـا لقوله تعالى: "وجاء ربك"[4] أي ملائكته أو أمره؟

5- ومن تأويله أيضا ماذكره في جواب النصارى فقال: (...ولا يُعرف عالم مشهور مـن علماء المسلمين ولا طائفة مشهورة من طوائفهم يطلقون العبارة التي حكوها عن المسـلمين حيث قالوا عنهم إنهم يقولون إن لله عينين يبصر بهما ويدين يبسطهما وساقاً ووجهاً يوليه إلى كل مكان وجنباً، ولكن هؤلاء ركبوا من ألفاظ القرآن بسوء تصرفهم وفهمهم تركيباً زعموا أن المسلمين يطلقونه. وليس في القرآن ما يدل ظاهره على ما ذكروه فإن الله تعالى قـال في كتابه: " وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفـق كيف يشاء "[5] **واليهود أرادوا بقولهم يد الله مغلولة أنه بخيل** فكذبهم الله في ذلك وبين أنه جواد لا يبخل فأخبر أن يديه مبسوطتان كما قال (ولا تجعل يدك مغلولـة إلى عنقـك ولا

(1) الآية (16) من سورة ق.
(2) الأسماء والصفات 98/2.
(3) المصدر السابق 349/2. وانظر نحوه في شرح حديث النزول 130 طبعة المكتـب الإسـلامي - بيروت - 1969م.وانظر متابعته في الأجوبة المفيدة لعبد الرحمن الجطيلي 61.
(4) الآية (22) من سورة الفجر.
(5) الآية (64) من سورة المائدة.

تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسورا)[1]. **فبسط اليدين المراد به الجواد والعطاء، ليس المراد ما توهموه من بسط مجرد ولما كان العطاء باليد يكون ببسطها صار من المعروف في اللغة التعبير ببسط اليد عن العطاء)**[2]

6- ومن تأويلهم قول شارح الطحاوية ابن أبي العز الحنفي رحمه الله: (قال الله عز وجل:" وكان الله بكل شيء محيطاً "[3] وليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك ... وإنما المراد إحاطة عظمته وسعة علمه وقدرته[4]. ويُحسِّن الشيخ الألباني في تعليقه هذه العبارة ثم يقول: (وهو من التأويل الذي ينقمه الشارح مع أنه لابد منه أحياناً)[5]

7- ومنه أيضا قول ابن باز: (ويعلم أن تفسير النسيان بالترك ليس من باب التأويل ولكنه من باب تفسير النسيان في هذا المقام بمعناه اللغوي لأن كلمة النسيان مشتركة يختلف معناها بحسب مواردها كما بين ذلك علماء التفسير)[6]

8- بل إن ابن عثيمين يصرح بجواز صرف اللفظ عن ظاهره ويسميه تفسيراً فيقول في جواب سائل سأله عن تأويل قوله تعالى: " يد الله فوق أيديهم "[7] : (ينبغي أن يُعلم أن التأويل عند أهل السنة ليس مذموماً كله بل المذموم منه ما لم يدل عليه دليل، وما دل عليه دليل يسمى تفسيراً سواء كان الدليل متصلاً بالنص أو منفصلاً عنه، **فصرف الدليل عن ظاهره يسمى تفسيراً**، فصرف الدليل عن ظاهره ليس مذموماً على الإطلاق. ومثال التأويل بالدليل المتصل ما جاء في الحديث الثابت في صحيح مسلم في قوله تعالى في الحديث القدسي عن أبي هريرة

---

(1) الآية (29) من سورة الإسراء
(2) الجواب الصحيح 4 /412
(3) الآية (125) من سورة النساء.
(4) شرح العقيدة الطحاوية 314. تحقيق ناصر الدين الألباني طبعة المكتب الإسلامي-بيروت-(1399 هـ).
(5) المصدر السابق 314
(6) تنبيهات في الرد على من تأول الصفات لعبد العزيز بن باز 42 وانظر نحوه في التنبيهات السنية لعبد العزيز بن ناصر 165/1
(7) الآية (10) من سورة الفتح.

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يـــا ابـــن آدم: مرضت فلم تعدني؟ قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبـــدي فلاناً مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده، يا ابن آدم اســتطعمتك فلـــم تطعمني؟ قال يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمـــت أنـــه اســتطعمك عبدي فلان فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلـــك عنـــدي؟ يـــا ابـــن آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال استسقاك عبـــدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي."[1]. فظاهر الحديث أن الله نفسه هو الذي جاع وهو الذي مرض وهذا غير مراد قطعاً ففسر الحديث بنفس الحـــديث)[2]. وهـــذا ينسف بالكلية كل ما صرحوا به من تقديس الظاهر والتمسك به وإبطال صرف اللفظ عـــن ظاهره، وفيه التصريح بأن من الظاهر ما هو غير مراد قطعاً، وفيه التذبذب في عـــد بعـــض التأويل محموداً بعد أن كان تعطيلاً وطاغوتا. ونحن ندعو بعد هذا التصريح إلى نبـــذ لفـــظ التأويل بالكلية ثم نستعرض هذه النصوص فلا نعدل عن ظاهر من ظواهرها إلا بدليل كمـــا اشترط ابن عثيمين ولا نذكر في ما نعدل عنه منها إلا دليلاً هو من جنس الدليل الذي قبله في هذا التفسير غير المذموم أهو أقرب، فإن قبل بذلك فما من خبر تأوله أهل التأويـــل لايمكـــن إقامة الأدلة المنفصلة والمتصلة على جوازه.

9- يصرح ابن قدامة رحمه الله بذم صرف اللفظ عن ظاهره ثم يزعم أن ظاهر اللفظ هو مـــا يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازا فيقول: (فإن قيل فقد تأولتم آياتٍ وأخباراً فقلتم في قوله تعالى:" وهو معكم أينما كنتم " أي بالعلم ونحو هذا من الآيات والأخبار فيلزمكم مـــا لزمنا؟

قلنا نحن لم نتأول شيئاً، وحملُ هذه اللفظات على هذه المعاني ليس بتأويل لأن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ بدليل أنه المتبادر إلى الأفهام منها.

---

(1) صحيح مسلم 4/1990(2569)
(2) مجموع فتاويه 1/ 168

وظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازا)[1] فإذا كان اللفظ بظــاهره يدل على المجاز فلا يتوجه اعتراض على المؤول لأنه في كل نص حمله على المجاز إنما حمله على ما يسبق إلى الفهم السليم الذي يتبادر من اللفظ أيضاً.

وتسمية الظاهر مجازا هنا مناقض لما جاء في محاولةِ تأصيلٍ لمسلك التأويل قام بها أحدهم فزعم أن عامة نصوص الصفات لا يجوز فيها التأويل، فيقول في تقسيم النصوص الشرعية بحســب قبول التأويل وعدم قبوله: (القسم الأول: ما هو نص في مراد المتكلم لا يحتمل غيره فهذا يمتنع دخول التأويل فيه، وتحميله التأويل افتراء ظاهر على صاحب الشرع وتحريف للكلــم عــن مواضعه وهو شأن عامة النصوص الشرعية الصريحة في معناها كنصوص الصفات..)[2]

ويشد على هذا المعنى ابن عثيمين فيقول: (من نفى شيئا من صفات الله تعــالى بتكــذيب أو تأويل فليس من أهل السنة والجماعة من أي طائفة كان وإلى أي شخص ينتســب)[3] فمــا موقف هؤلاء من هذه التأويلات؟ وما موقف من تأولها من هذه القاعدة وهذا الحكم؟

10- أما ابن تيمية رحمه الله فهو حامل لواء الحرب والتشنيع على مسلك التأويل والــدفاع عن الظاهر ونفي المجاز ، ولكن هذه خمسة أمثلة من كلامه يلزمه بها إبطال كل ما أطــال في تقريره.

المثال الأول: أنه يتحدث عن افتراق الناس في التزام الظواهر فيــذكر مــن اختــار الإقــرار بالنصوص و لم يصرف واحداً فيها عن ظاهره فيقول: (..لكنه غلط أيضاً)[4]. وهذا اعتــراف منه بوجوب العدول عن بعض الظواهر وهو التأويل.

المثال الثاني: أنه يزعم أن ظاهر الكلام قد يكون ظهوره بسياق الكلام على خلاف الوضــع وهو المجاز فيقول: (ظاهر الكلام: هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغــة. ثم

---

(1) ذم التأويل 45

(2) جناية التأويل الفاسد على العقيدة الاسلامية للدكتور محمد أحمد لوح 13-14

(3) مجموع فتاويه231/1

(4) بيان تلبيس الجهمية 556/1 وانظر نحوه في كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة 5/ 122.

قد يكون **ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام)**[1] ويقول أيضاً: (واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ ويعلم أن **ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوى أو العرفى أو الشرعى إما فى الألفاظ المفردة وإما فى المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته فى نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التى تجعله مجازاً)**[2] فيقال: كيف تمنع من اختار التاويل إذا ادعى أن الذي يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة إن كان ظهوره بمجرد الوضع فهو التشبيه لامحالة، وإن كان بسياق الكلام فهو التأويل. فلما أوجبتَ إمرارَ النصوص على ظاهرها وحصرتَ طرقَ الظهور بما ذكرتَ تعين أن يكون الإمرار على الظاهر بالوضع أو بالتركيب والقرائن، وليس في أحدهما ما يدل على المسلك الذي اخترته لأن هذه الألفاظ وضعت في اللغة لتدل على الجوارح والأعضاء فلا يكون حملها على الظاهر بالوضع دالاً على الصفة. وإن حملت على الظاهر بالسياق والتركيب فهو التأويل بالمجاز.

ويذكر ابن تيمية رحمه الله تطبيقاً عملياً لما سبق فيثبت المجاز ويحمل عليه اللفظ ويعده ظاهراً لا بالوضع فيقول في أحد أنواع الألفاظ: (ما معناه مفرد كلفظ الأسد والحمار والبحر والكلب فإذا قيل: أسد الله وأسد رسوله أو قيل للبليد حمار أو للعالم أو السخي أو الجواد من الخيل بحر أو قيل للأسد كلب فهذا مجاز. ثم إن اقترنت به قرينة تبين المراد كقول النبى صلى الله عليه وسلم لفرس أبي طلحة:" إن وجدناه لبحراً "[3] وقوله: " إن خالداً سيف من سيوف الله سله الله على المشركين"[4] ..وقول ابن عباس: "الحجر الأسود يمين الله فى الأرض فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه"[5] أو كما قال ونحو ذلك **فهذا اللفظ فيه تجوز** وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه **وهو محمول على هذا الظاهر فى إستعمال هذا المتكلم**

---

(1) الرسالة المدنية ضمن مجموع فتاويه ورسائله في العقيدة 356/6
(2) مجموع الفتاوى 182/33
(3) صحيح البخاري926/2 (2484).
(4) انظر صحيح البخاري 3/ 1372(3547) و صحيح ابن حبان 15/ 565 (7091).
(5) انظر العلل المتناهية 576/2.

لا على الظاهر فى الوضع الأول. وكل من سمع هذا القول علم المراد به وسبق ذلك إلى ذهنه بلا احتمال إرادة المعنى الأول، **وهذا يوجب أن يكون نصاً لا محتملاً. وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من التأويل** الذي هو صرف اللفظ عن الإحتمال الراجح إلى الإحتمال المرجوح فى شيء، وهذا أحد مثارات غلط الغالطين فى هذا الباب حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر وأن اللفظ متأول)[1]

فما الذي يمنع مثل هذا التصرف في سائر النصوص؟ فبعد الاعتراف بثبوت التجوز في بعض ألفاظ الشارع ما الفرق بين هذا المثال الذي جوز فيه هذا التصرف وبين سائر النصوص التي منع تأويلها. وهو لم يبين ما يصلح فارقاً بين الإثنين إلا سبقَ الذهن إلى ظهور المجاز وهذا مما تختلف فيه الأذهان ويمكن معه للمؤول في كل نص سلك به مسلك التأويل أن يبين سبق الظاهر المجازي إلى ذهنه.

المثال الثالث: أنه اعترف بجواز العدول عن الظواهر لكنه متوقف على أربعة أشياء. سلمنا في الأول والثاني والثالث وأبطلنا تمسكه بالرابع.

قال رحمه الله:(... فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر ومجاز ينافى الحقيقة لابد فيه من أربعة أشياء

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازى لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربى ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب..

الثانى: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه..

الثالث: أنه لابد من أن يسْلَم ذلك الدليل الصارف عن معارض وإلا فإذا قام دليل قرآنى أو إيمانى يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها..

الرابع: أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا تكلم بكلام وأراد به خلافَ ظاهره وضدَّ حقيقته فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقتَه وأنه أراد مجازَه سواء عينه أو لم يعينه لا سيما

---

(1) مجموع الفتاوى 214/33

فى الخطاب العلمى الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح فإنـــه ســـبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً وهدى وبياناً للناس.. ثم هذا الرسول الأمي العربي بُعـــث بأفصـــح اللغات وأبين الألسنة والعبارات ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماً وأنصحهم للأمة وأبينهم للسنة فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقـــد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره إما أن يكون عقلياً ظاهراً مثل قوله " وأوتيت من كـــل شيء "[1] فان كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها..أو سمعياً ظاهراً مثل الدلالات فى الكتاب والسنة التى تصرف بعض الظواهر...)[2]

وفيه نظر من وجوه:

الأول: أنا لا نسلم أن هذه الظواهر من الخطاب العلمى الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، فهذه النصوص لم تُسق أصالةً لبيان الصفات كما هو ظاهر في جميع هذه النصـــوص. فمـــثلاً قول الله عز وجل:(واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا)[3] لم يُسق لإثبات صفة العين بل السياق في مواساة النبي صلى الله عليه وسلم، وفيها يأمر الله عز وجل نبيه صـــلى الله عليـــه وســـلم بالصبر على أذى المشركين ويبشره الله عز وجل بأنه في حفظه ورعايته وحمايته.[4]

الثاني: أن ابن تيمية صرح بأن التشبث في جميع النصوص بظواهرها غلط، ونص أيضا علـــى حمل بعض النصوص على ظاهرها المجازي. فأين ما يطالب به من الدليل الشـــرعي علـــى أن الشارع أراد بهذه النصوص خلافَ ظاهرها بالوضع؟ وجوابنا هو جوابـــه. فـــإن لم يـــذكر الجواب عن نفسه فجوابنا أن أساطين الفصاحة ممن نزل القرآن بلغتهم هم أغنى النـــاس عـــن التنبيه إلى أساليب العربية في التجوز وهم أنزه أصحاب الألسنة عن الركـــون إلى الظـــواهر

---

(1) الآية (23) من سورة النمل

(2) الرسلة المدنية6/360-362

(3) الآية (48) من سورة الطور.

(4) انظر تنوير الأذهان من تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البروسوي اختصار وتحقيـــق محمـــد علـــي الصابوني 4/169

والجمود على الألفاظ. وكيف يتصور حاجتُهم إلى التنبيه بإهمال الظواهر التي لم يَخفَ إهمالُ بعضها على أَركنِ الناس إلى الحس وأكثرِهم تقديساً لهذه الظواهر.

الثالث: لو سلمنا بلزوم الحاجة إلى دليل يمنع من حمله على ظاهره فالدليل الذي يريده ابـــن تيمية إما أن يكون عقلياً ظاهراً أو سمعياً ظاهراً مثل الدلالات فى الكتاب والسنة التى تصرف بعض الظواهر.

ولا يخفى أن أهل التاويل كشفوا عن قواطع عقلية وقواطع سمعية تمنع من الحمل على الظواهر في هذا الباب.

الرابع: أن هذا الذي ذكره من الحاجة إلى البيان يلزمه الحاجة إلى مثله من البيان لمنع حملـــها على الظواهر لأن هذه الألفاظ على ظاهرها تفيد الجوارح والأعضاء. وإثباها صفاتٍ لله عـــز وجل فيه صرف لها عن ظواهرها. وهذا الصرف إلى الصفات أحوجُ إلى البيان من صـــرفها بالتأويل لأن اللغة تساعد على حملها على الوجوه التي يذكرها المتأول، أمـــا حملـــها علـــى الصفات فليس من أساليب العربية المعروفة فيتعين أن يكون استعمالاً شرعياً يُحتاج معـــه إلى بيان شرعي.

المثال الرابع: أن ابن تيمية رحمه الله يتجاهل كل ما ذكره من دعوى بـــراءة ظـــواهر الكتاب مما يوهم التجسيم، ويدعو إلى تفويض المعنى الله عز وجل، ويأمر برد الألفاظ القليلة المشكلة إلى محكم التنزيه، كل ذلك يخاطب به النصارى في كلام طويل هو عين الكلام الذي خاطبه به أهل السنة فاشتد في إنكاره عليهم. يقول رحمه الله: (..غلاة المجسمة الذين يكفرهم المسلمون أحسن حالاً منكم شرعاً وعقلاً وهم أقل مخالفة للشرع والعقل منكم، فإذا كـــان هؤلاء خيراً منكم فكيف تشبهون أنفسكم بمن هو خير من هؤلاء من أهل السنة من المسلمين الذين لا يقولون لا بتمثيل ولا بتعطيل. وبيان ذلك أن التوراة والإنجيل وسائر كتب الله وغير ذلك مما هو مأثور عن الأنبياء فيه نصوص كثيرة صريحة ظاهرة واضحة في وحدانية الله وأنـــه لا إله غيره وهو مسمى فيها بالأسماء الحسنى موصوف بالصفات العلى وأن كل مـــا ســـواه مخلوق له ليس فيه تثليث ولا اتحاد الخالق بشيء من المخلوقات لا المسيح ولا غـــيره. **وفيهـــا**

ألفاظ قليلة مشكلة متشابهة ، وهي مع ذلك لا تدل على ما ذكرتموه من التثليث والاتحاد لا نصاً ولا ظاهراً ولكن بعضها يحتمل بعض ما قلتم. **فأخذتم ذلك المحتمل وضممتم إليه من الكفر الصريح والتناقض القبيح ما صيرتموه أمانةً لكم أي عقيدةَ إيمان لكم. ولو كانت كلها تحتمل جميع ما قلتم لم يجز العدول عن النص والظاهر إلى المحتمل، ولو كان بعضها ظاهراً فيما قلتم لم يجز العدول عن النصوص الصريحة إلى الظاهر المحتمل، ولو قدر أن فيها نصوصاً صريحةً قد عارضتها نصوص أخرى صريحةٌ لكان الواجب أن ينظروا بنور الله الذي أيد به عباده المؤمنين فيتبعون أحسن ما أنزل الله وهو المعنى الذي يوافق صريح المعقول وسائرَ كتب الله، وذلك النص الآخر إن فهموا تفسيره وإلا فوضوا معناه إلى الله تعالى إن كان ثابتاً عن الأنبياء. وهؤلاء عدلوا عما يُعلم بصريح المعقول وعما يُعلم بنصوص الأنبياء الكثيرة إلى ما تحتمله بعض الألفاظ لموافقته لهواهم فلم يتبعوا إلا الظن وما تهوى الأنفس.** وأما كفار المجسمة فهؤلاء أعذر وأقل كفراً من النصارى. فإن هؤلاء يقولون –كما يقوله معهم النفاة– إن ظواهر جميع الكتب هو التجسيم. ففي التوراة والقرآن من الآيات التي ظاهرها التجسيم ما لا يحصى...)[1].

والحاصل أن التأويل ثابت عن السلف ولا غنى عنه للخلف بل لا غنى عنه لمن أنكر على أهل التأويل، وإنما يُنسب التأويل إلى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم لأنهم توسعوا فيه و لم يتخبطوا كما تخبط فيه أولئك بل وضعوا له منهجاً متكاملاً يقوم على أسس واضحة. وعرضوا كثيراً من الأخبار التي يجري فيها التأويل على هذا الأساس والمنهج. وباستقراء مواضع تأويلاتهم يتضح لنا المنهج الراسخ الذي سلكه الأشاعرة في التأويل. ويقوم هذا المنهج على عدة أسس.

أسس التأويل وضوابطه:

---

(1) الجواب الصحيح 4/449-454

أولاً: لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع [1] مثال ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)[2]

قال الغزالي: (حمله على الظاهر غير ممكن...إذ لو فتشنا عن قلوب المؤمنين لم نجد فيها أصابع فَعُلِمَ أنها كناية عن القدرة التي هي سر الأصابع، وكنِّي بالأصابع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعاً في تفهم تمام الاقتدار)[3]. أما إذا كان إجراؤه على الظاهر غير محال فلا يجوز تأويله، ولذلك أنكر الغزالي على المعتزلة أنهم أولوا ما ورد من الأخبار في أحوال الآخرة كالميزان والصراط وغيرهما وقال: (هو بدعة، إذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية، وإجراؤه على الظاهر غير محال فيجب إجراؤه على الظاهر)[4]

ووجه جواز التأويل في النصوص التي يعارض ظاهرها الدليل القاطع أن دلالة النص ظنية، فيجب القطع بصرف اللفظ عن الاحتمال المعارض للدليل القاطع، ثم يُبَيَّنْ الوجه الذي يصح حمل اللفظ عليه، لأنه يحتمله ولامانع من حمله عليه[5]

ثانياً: من العقائد الثابتة بالدليل القاطع أن الله عزّ وجل ليس في جهة أو حيز لا يجوز عليه التركيب ولا التجسيم ولا التشبيه ولاتقوم به الحوادث[6]، فإذا وردت الظواهر الظنية معارضةً لهذه العقائد وجب الأخذ بالنص الشرعي ما أمكن فنأول الظواهر إما اجمالاً ونفوض تفصيلها إلى لله، وإما تفصيلاً بتعيين المراد[7]

---

(1) انظر أساس التقديس، الرازي 182. والإرشاد، الجويني 160. وشرح الجوهرة، الباجوري 153.
(2) صحيح مسلم 4/ 2045(2654)
(3) انظر قواعد العقائد، مع إحياء علوم الدين 102/1.
(4) المصدر السابق، نفس الصفحة. وانظر الاقتصاد في الاعتقاد 18.وشرح الجوهرة، اللقاني 131. ودراسات في الفرق والعقائد، د- عرفان 208
(5) انظر الإرشاد، الجويني 160. والمواقف، الإيجي 272-273. وشرح المقاصد، التفتازاني 50/4.
(6) انظر بسط ذلك في العقيدة النظامية لإمام الحرمين21 والتمهيد، النسفي 6-18. والاقتصاد، الغزالي 28-35. والبداية من الكفاية في أصول الدين لنور الدين الصابوني (508هـ) ص44 والأساس في التقديس 15-45.
(7) انظر المواقف، الإيجي 27. وشرح المقاصد، التفتازاني 50/4.

ثالثاً: يشترط لصحة التأويل أن يكون موافقاً لأساليب اللغة وعرف الاستعمال جارياً على ما يقتضيه لسان العرب وما يفهمونه في خطاباتها.[1]

رابعاً: التأويل بيان المعنى الذي يظن المؤول أنه المراد، لأن اللفظ قد يحتمل أكثر من معنى يصح صرفه إليه[2] مثال ذلك قول إمام الحرمين: (لا يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة ... ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، وهذا تأويل سفيان الثوري رحمه الله فاستشهد بقوله تعالى:(ثم استوى إلى السماء وهي دخان)[3] معناه قصد إليها)[4] وهذا معنى قولهم : " التأويل ظني " ويترتب على هذا أن إبطال وجه من وجوه تأويل اللفظ لا يدل على إبطال التأويل بالكلية، لأنه قد يصح تأويله على وجه آخر[5]

خامساً: يشترط لصحة التأويل أن لا يخالف أصلاً ثابتاً[6] ومن هذا التأويل المخالف تأويل ابن قتيبة رحمه الله الاستواء بالاستقرار، قال:(وقالوا في قوله:(الرحمن على العرش استوى)[7] أنه استولى، وليس يعرف في اللغة استويت على الدار، أي استوليت عليها، وإنما استوى في هذا المكان: استقر[8] ولا يخفى أن في الاستقرار تشبيهاً بالمخلوق، ومفارقةً لتنزيه الباري عزّ وجلّ ومثل هذا التأويل غير مقبول لأنه يخالف أصلاً ثابتاً[9]

وفي ختام الكلام على هذه المسالك لابد من التنبيه إلى أمرين

---

(1) انظر فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن مجموعة الجواهر الغوالي من رسائل الغزالي 199.طبعة منير-بغداد1990. و شرح الفقه الأكبر، القاري 34. والتأويل اللغوي في القرآن الكريم، حسين حامد الصالح 61 رسالة دكتوراه - جامعة بغداد 1995.
(2) انظر شرح الجوهرة، الباجوري 149. وشرح الجوهرة، اللقاني 128.
(3) الآية (11) من سورة فصلت.
(4) انظر الإرشاد 41.
(5) انظر تعليق الكوثري على الاختلاف في الفظ 26.
(6) انظر البرهان، الجويني1/536.وفيصل التفرقة، الغزالي198-191.والتأويل اللغوي، حسين الصالح 63.
(7) الآية (5) من سورة طه.
(8) الاختلاف في اللفظ 337.
(9) انظر تعليق الكوثري عليه 37.

الأول: أن كلا المذهبين – التفويض والتأويل – يقود إلى غاية واحدة، والثمرة فيهمـــا أن الله عزّ وجلّ لا يشبهه شيء من مخلوقاته، وأنه منزه عن جميع النقائض، متصف بصفات الكمال.

والذي يبدو لي أن المسلك الذي ارتضاه الإمام ابن تيمية رحمه الله أقل حكمة وســـلامة مـــن مسلكي التأويل وا لتفويض، لأن إثبات صفة لله عزّ وجلّ لا يجوز أن يكون بدليل ظني يحتمل الوصفية كما يحتمل غيرها، خاصة وقد انتهى هذا االمذهب في لفظ الصفة إلى معنى الأبعاض.

الثاني: التفويض هو اعتقاد السلف والخلف، والتأويل الوارد عن الخلـــف ضـــرورة فكريـــة اضطروا إليها لدفع الوسوسة وا لشكوك عن العوام والتصدي لرد مذاهب المبتدعة وتوضـــيح العقائد الإسلامية. ومما يساعد على تقدير ذلك أن الإمام الخطابي رحمه الله ذكر الأحاديـــث التي ذكر فيها القدم والرجل وغيرها، وذكر أن مذهب السلف فيها التفويض ثم قال: (ونحـــن أحرى بأن لا نتقدم فيما تأخر عنه من هو أكثر علماً وأقدم زماناً وسناً، ولكن الزمان الـــذي نحن فيه قد صار أهله حزبين منكر لما يُروى من نوع هذه الأحاديث ومكذب بـــه أصـــلاً، ومسلّم للرواية فيها ذاهب في تحقيق الظاهر مذهباً يكاد يفضي إلى القول بالتشـــبيه، ونحـــن نرغب عن الأمرين معاً، ونطلب لما يرد من هذه الأحاديث إذا صحت من طريـــق النقـــل والسند تأويلاً يُخرَّج على معاني أصول الدين ومذاهب العلماء...)[1]

وفي هذا دليل على أن التأويل في حقهم ضرورة اضطروا إليها وقَدَّروها بقَدرِها، والتفـــويض مسلكهم واختيارهم فإذا احتاجوا لرد مذهب المبتدع أو لتثبيت عقيدة الضعفاء خَرَّجوا لهـــذه النصوص تأويلاتٍ موافقةً للأدلة العقلية وقواعد اللغة العربية.

(1) انظر الأسماء والصفات، البيهقي 443-444.

المبحث الأول: التجسيم في عقيدة اليهود وأثره في عقائد بعض المسلمين

المطلب الأول: التجسيم في عقيدة اليهود

لا يعرف في الملل والنحل أنزع من اليهود إلى التجسيم فالقرآن الكريم يحدثنا عن ارتداد اليهود إلى التجسيم مع وجود موسى عليه السلام بين ظهرانيهم، فلم يصبروا على التنزيه برهة فما لبثوا بعد أن جاوز الله بهم البحر وأنجاهم من فرعون أن طالبوا نبي الله موسى عليه السلام بأن يتخذ لهم إلاهاً مجسماً قال تعالى (وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفـون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة)[1] وقال تعالى: (واتخذ قوم موسى من بعده من حيلهم عجلاً جسداً له خوار فقالوا هذا إلهكم وإله موسى)[2]

وتشهد نصوص التوراة على اليهود بانحطاحهم من التنزيه إلى التجسيم أيضا. ونشير إلى بعض هذه النصوص ففي سفر الخروج (ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل اجتمع الشعب على هارون وقالوا له قم **اصنع لنا آلهة تسير أمامنا**).[3]

وفيه أيضا: (وارتحلوا من سكوت ونزلوا في طرف البرية **وكان الرب يسير أمامهم** نهـارا في عمود سحاب ليهديهم الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم..)[4]

وفيه أيضا (صعد موسى وهارون.. وسبعون من شيوخ إسرائيل **ورأوا إله إسرائيل وتحـت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف.. لكنه لم يمد يده** إلى أشراف بـني إسـرائيل فرأوا الله وأكلوا وشربوا)[5]

وفي سفر التكوين (سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه **لأن الله علـى صـورته عمـل الإنسان**)[6]

---

(1) الآية (138) من سورة الأعراف.
(2) الآية (148) من سورة الاعراف.
(3) الإصحاح 32، 1.
(4) 20/13، 1.
(5) سفر الخروج 9/24-11.
(6) الإصحاح 1/8.

وفي سفر الخروج (فقال الرب لموسى ها أنا آت إليك في ظلام السحاب لكي يسمع الشعب حين أتكلم معك..لأنه في اليوم الثالث **ينزل الرب أمام عيون جميع الشـــعب علـــى جبـــل سيناء**)[1].

وفي المزمور التاسع (**جلست** على الكرسي قاضيا عادلا..)[2].

وفي المزمور الثامن عشر: (في ضِيقي دعوت الرب، وإلى إلهي صرخت، فسمع مـــن هيكلـــه صوتي، **وصراخي قدامه دخل أذنيه** ، فارتجت الأرض وارتعشت أسس الجبال وارتعدت لأنه غضب، **صعد دخان من أنفه ونار من فمه** أكلت جمرا اشتعلت منه النار)[3]

ويطول البحث إذا أردنا تتبع ما في التوراة من التجسيم. ويشهد لذلك قول السموأل بن يحيى المغربي(570 هـــ) الذي كان عالماً باليهودية ثم أسلم وألف كتابه (إفحام اليهود): (..وأيضاً فإن عندهم في توراتهم أن موسى صعد الجبل مع مشايخ أمته فأبصروا الله جهرة وتحت رجليه كرسي منظره كمنظر البلور. ويطول الكتاب إذا عددنا ما عندهم من كفريات التجســـيم، على أن أحبارهم قد تهذبوا كثيراً عن معتقد آبائهم بما استفادوه مـــن عقيـــدة المســـلمين)[4]

ويعزو الشهرستاني ميل اليهود إلى التجسيم إلى كثرة النصوص التي توهم ذلـــك في كتبـــهم فيقول: (لأنهم وجدوا التوراة مملوءة بالمتشابهات مثل الصورة والمشـــافهة والتكلـــيم جهـــراً، والنزول على طور سيناء انتقالاً، والاستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً وغـــير ذلك)[5]. وبالجملة فإن نسبة التجسيم إلى اليهود مما اتفق عليه كتاب الملل والنحل والمؤلفـــون في مقارنة الأديان فلا نطيل البحث فيه، إلا أن من الضروري التنبيه قبل أن نختم المطلـــب إلى أن كتاب الفرق يرون أن لتجسيم اليهود أثراً في ظهور التجسيم في معتقـــد بعـــض الفـــرق الإسلامية من ذلك قول الرازي:

---

(1) الآية 11/19.
(2) آية (5).
(3) آية 9/6.
(4) 131/1.
(5) الملل والنحل211. وانظر البدء والتاريخ، المقدسي 34/4.

(اعلم أن اليهود أكثرهم مشبهة، وكان بدو ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض مثل بيان بن سمعان الذي كان يثبت لله الأعضاء والجوارح وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي ويونس بن عبد الرحمن القمي وأبي جعفر الأحول الذي كان يدعى شيطان الطاق، وهــؤلاء رؤساء علماء الروافض، ثم تهافت في ذلك المحدثون ممن لم يكن لهـم نصـيب مـن علـم المعقولات..)[1] وسوف نبحث هذه المسالة في المطلب القادم إن شاء الله.

---

(1) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين 34 وانظر في الفرق بين الفرق، البغدادي 28.

المطلب الثاني: أثر تجسيم أهل الكتاب في عقائد بعض المسلمين

سبق أن الإمام الرازي أشار إلى أن بدو ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض ثم تهافت في ذلك المنتسبون إلى أهل الحديث. أما الروافض الذين حكى عنهم علماء الفرق التجسيم فسوف نفصل مقالاتهم في المطلب القادم. ولا تظهر الحاجة هنا إلى دراسة أثر تجسيم أهل الكتاب في هذه المقالات لسببين أحدهما أن عرض هذه المقالات يكفي في إثبات براءة عقيدة المسلمين منها، وأنها مقتبسة من عقائد أهل الكتاب، والثاني أن هذه الفرق انقرضت بحمد الله فهذا الإمام الأشعري يحكي عن الروافض اختلافهم في التجسيم فيذكر مقالات بيان وهشام وغيرهما ثم ينقل عن فرقة من الروافض نفي التجسيم ويقول: (وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج وهؤلاء قوم من متأخريهم. فأما أوائلهم فإنهم يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه)[1].

أما أثر تجسيم أهل الكتاب في عقائد بعض المنتسبين إلى أهل الحديث فهو الذي يحتاج إلى دراسة وإيضاح.

وأقدم من يُحكى عنه التجسيم في دائرة أهل الحديث هو مقاتل بن سليمان السدوسي(150هـ). أخرج الخطيب البغدادي بسنده عن أبي حنيفة قال: (أتانا من المشرق رأيان خبيثان جهم معطل **ومقاتل مشبه**)[2].

وحكى عنه الإمام الأشعري أنه قال: إن الله جسم وله جثه وإنه على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم..وهو مع ذلك لا يشبه غيره، ولا يشبهه غيره.[3] ولم يبرئه المحدثون من نسبة التجسيم إليه. يقول الذهبي في ترجمته: (مقاتل بن سليمان.. متروك الحديث **وقد لطخ بالتجسيم** مع أنه كان من أوعية العلم بحراً في التفسير)[4].

---

(1) مقالات الإسلامين 31/1.
(2) تاريخ بغداد 164/13 وسيرأعلام النبلاء 202/7.
(3) مقالات الإسلاميين 251.
(4) تذكرة الحفاظ 174/1 وانظر نحوه في تاريخ بغداد 162/13 والمنتظم، ابن الجوزي 126/8.

ويبدو أن مقاتل بن سليمان قد تأثر بكتب أهل الكتاب. فقد أخرج الخطيب البغدادي بسنده عن الإمام أحمد بن حنبل أنه سئل عن مقاتل فقال: (كانت له كتب ينظر فيها إلا أني أرى أنه كان له علم بالقرآن)[1].

وقال الحافظ ابن حبان: (كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم وكان مشبها يشبه الرب بالمخلوقين. وكان مع ذلك يكذب في الحديث)[2]

على أن تسرب التجسيم إلى عقائد بعض المنتسبين إلى المحدثين لا ينحصر في مقاتل بن سليمان بل يمكن إثبات ذلك بمتابعة مرويات أهل الكتاب التي قبلها بعض المحدثين فلم يكتفوا برواياتها بل احتجوا بها وأنكروا على من يدفعها متذرعاً بأنها من أخبار أهل الكتاب. وربما زاد بعضهم على ذلك مقتبساً من عقائد اليهود كما قال الشهرستاني: (وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبس من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وإن العرش ليئط من تحته أطيط الرحل الجديد وإنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع)[3]

ويكفي لإثبات تأثر بعض المحدثين بمرويات أهل الكتاب أن تطلع على الكتب التي صنفت تحت عنوان(السنة) ويعنون بها ما يقابل البدعة – وعلى الكتب التي صنفوها للرد على مخالفيهم ويغلب أن يسمى مثل هذا المصنف(الرد على الجهمية). ويجب أن نسلم بالفرق بين لوازم وجود الروايات بحسب اختلاف المصنفين. فلايعاب على من قصد جمع المنقول من التفسير بالمأثور مثلا أن يجمع في ما جمع رواية عن أهل الكتاب. لكنه لا يسلم إذا أخرج هذه الرواية في كتاب اسمه (السنة) أو (الرد على الجهمية). يقول الكوثري: (على أنه حيث سمى كتابه (السنة) يفيد أن ما حواه ذلك الكتاب هو العقيدة المتوارثة من الصحابة والتابعين.. فلا

---

(1) تاريخ بغداد 161/13.
(2) المجروحون 15/2 وانظر نحوه في وفيات الأعيان 255/5 والضعفاء لابن الجوزي 136/1.
(3) الملل والنحل106.

حاجة إلى مناقشته فيما ساقه من الأسانيد... فيتبين بذلك الفرق بين ذكر شـيء في كتـاب يسميه مؤلفه باسم (السنة) وبين ذكره في كتاب لا يسمى بمثل هذا الاسم، لأن الثاني لا يدل على أن جميع ما فيه مما يعتقده مؤلفه، بل قد يكون جمع فيه ما لقي مـن الروايـات تاركـاً تمحيصها للمطالع بخلاف الأول فلا نناقش المؤلف في الأسانيد بل نوجه النقـد إلى المؤلـف مباشرة من جهة أن ما حواه هو معتقده)[1].

ونجد أن هذا المعنى مسلَّم به عند من يعتد بما في هذه الكتب، يقول الدكتور رضا بن نعسان في رسالته الجامعية: (إن علماء السلف قد ألفوا كتباً كثيرة وقد أطلق على كثير منـها اسـم الإبانة.... وأحيانا يطلقون على هذه المؤلفات اسم (السنة) أو (شرح السنة) - وعـد كتبـاً منها كتاب السنة لعبد الله بن أحمد، والسنة لابن أبي عاصم، ثم قال- ويهدف مؤلفو هـذه الكتب إلى إبراز عقيدة السلف كما كانت خالصة من شوائب الفرق الأخـرى وشـبهها، و ذلك من خلال روايتهم للآثار الواردة في هذه العقيدة.

ويكاد يكون موضوع هذه الكتب ونهجها واحداً وهو كما قلنا رواية الأحاديث الـواردة في جميع أبواب العقيدة السلفية وذكر عقائد السلف الصالح)[2].

إذن فلننظر فيما جاء في هذه المصنفات من مرويات أهل الكتاب التي تفيد التجسيم ليتضـح بذلك أثر هذه المرويات في اعتقاد بعض المسلمين.

أولاً: أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن نوف البكالي أنه قال: (أوحى الله عـز وجـل إلى الجبال **أني نازل على جبل منك**، قال فتطاولت الجبال وتواضع طور سيناء، وقال إن قُدِّر لي شيء فسيأتيني، فأوحى الله عـز وجـل إليـه **أني نـازل عليـك** لتواضـعك ورضـاك بقدري)[3]. وأخرجه الخلال في كتاب السنة أيضاً[4]

(1) مقالات الكوثري 326.
(2) انظر هامش الإبانة، ابن بطة 48/1 وانظر نحوه في تحقيق د. باسم فيصل الجوابر لكتاب السنة.
(3) السنة 469/2، وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 1719/5.
(4) السنة 469/2.

ثانياً: أخرج اللالكائي بسنده عن ثابت البناني أنه قال:(كان داود يطيل الصلاة ثم يركـــع ثم يرفع رأسه ثم يقول إليك رفعت رأسي يا عامر السماء، نظر العبيد إلى أربابهـــا **يـــا ســـاكن السماء**..)[1]

واستدل به ابن قدامه في (إثبات صفة العلو)[2] وابن القيم[3] والذهبي[4] وأسامه القصاص من المعاصرين وقال شارحاً:(وليس في هذا اللفظ شيء من المحظور.. فقوله (يا ساكن الســـماء) معناه: **يا موجوداً في السماء**، أو: **يا متخذا السماء حيثية وجـــودك، أي المكـــان اللائـــق باستقرارك**..)[5]

ثالثاً: أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن وهب بن منبه أنه قـــال: (إن الســـموات الســـبع والبحار لفي الهيكل[6] وإن الهيكل لفي الكرسي، **وإن قدميه لعلى الكرســـي** وهـــو يحمـــل الكرسي وقد عاد **الكرسي كالنعل في قدميه)**

وقال المحقق: (لم أقف عليه وكلام وهب هنا لعله من الإسرائيليات التي لا تصدق ولا تكذب والله أعلم)[7]

ونحوه قول الذهبي بعد سياقته: (كان وهب من أوعية العلوم، لكن جُلَّ علمه عن أخبار الأمم السالفة، كان عنده كتب كثيرة إسرائيليات، كان ينقل منها لعله أوسع دائرة مـــن كعـــب

---

(1) اعتقاد أهل السنة 400/3.
(2) 96/1.
(3) اجتماع الجيوش 169.
(4) العلو للعلي العفار، 522/1 و 896/2. وأخرجه في (العرش) 156/2 وانظر احتجـــاج حـــافظ حكمي به في معارج القبول 116/1.
(5) إثبات علو الرحمن من قول فرعون لهامان. وغير اسمه المحقق كما أشار إلى ذلك فطبع باسم (إثبـــات علو الله على خلقه) انظر 323/2.
(6) قال في اللسان: (الهيكل: الضخم من كل شيء) والهيكل بيت للنصاري فيه صورة يرسم وعيسى عليه السلام.. بما سمي به ويرهم. والهيكل البناء المشرف. (700/11) وانظر مختار الصحاح، الرزاي 290/1.
(7) السنة 477/2.

الأخبار، وهذا الذي وصفه من الهيكل وأن الأرضين السبع يتخللها البحر وغير ذلك فيه نظر والله أعلم، **فلا نرده ولا نتخذه دليلاً**)[1]

وفي هذا الموقف نظر ليس هذا موضع بسطه، وما يتعلق بهذا الموضع هو الإشـــارة إلى عـــدم استنكاف بعض المحدثين من بعض مرويات أهل الكتاب مع مخالفتها الظاهرة لقواطع تنزيـــه الباري سبحانه عن الجسمية.

رابعاً: أخرج عبد الله بن أحمد عن محمد بن كعب القرظي أنه قال:(كأن النـــاس إذا سمعـــوا القرآن **من في الرحمن** يوم القيامة فكأنهم لم يسمعوه قبل ذلك)[2].

خامساً: أخرج الدارمي بسنده عن عطاء بن يسار أنه قال: أتى رجل كعباً وهو في نفر. فقال يا أبا إسحاق حدثني عن الجبار؟ فأعظم القوم قوله. فقال كعب: دعوا الرجل فـــإن كـــان جاهلاً تعلم وإن كان عالماً ازداد علماً. ثم قال كعب: أخبرك أن الله خلق سبع سموات ومـــن الأرض مثلهن. ثم جعل ما بين كل سماءين كما بين السماء الدنيا والأرض، وكـــثفهن مثـــل ذلك. ثم رفع العرش فاستوى عليه. فما في السموات سماء إلا لها أطيط كأطيط الرحل العلافي أول ما يرتحل **من ثقل الجبار فوقهن**)[3] وساق بعده أحاديث أخرى ثم قال : (والأحاديـــث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه والتابعين ومن بعدهم في هذا أكثر من أن يحصيها كتابنا هذا غير أنا قد اختصرنا من ذلك ما يستدل به أولو الألباب)[4]

سادساً: أخرج ابن أبي عاصم بسنده عن عبد الله بن سلام أنه قال: (والذي نفسي بيـــده إن **أقرب الناس** يوم القيامة محمد صلى الله عليه وسلم جالس **عن يمينه** على كرسي)[5]

---

(1) العلو 130/1.
(2) السنة 148/1.
(3) الرد على الجهمية ضمن (عقائد السلف) 277. وأخرجه أبو الشيخ في (العظمة 611/2 والذهبي في العلو 866/2.
(4) الرد على الجهمية 279.
(5) السنة 256/1. وأخرجه الآجري في الشريعة 1609/4 والذهبي في العلو 720/1.

وسيأتي كثير من الأمثلة السابقة في الشبه السمعية التي استدل بها بعض المحدثين بمرويات أهل الكتاب التي تتحدث عن النزول الحسي واتخاذ السماء مسكناً وأن له تعالى عن ذلك قـــدمين يضعهما على الكرسي، واثبات الفم، والاستواء الذي يحصل منه أطيط في العرش مـــن ثقـــل الجبار، والحمل والإقلال، والجلوس، والكون عن يمينه وبين يديه، والجلوس معه على العرش. والاستلقاء على هيأة نهى الخلق عن فعل مثلها، ووضع إحدى رجليه على الأخرى. ولـــيس أدل على هذا التأثير اليهودي من تسرب هذه المرويات وتخريجها في كتب خصصت لأحاديث العقيدة المنسوبة إلى السلف الصالح والرد على مخالفيها مع التصريح بالاحتجاج بهذه المرويات أحياناً وبذل الوسع في الإنكار على مخالفيها أحياناً.

على أن هذا حصول هذا التأثير يدل عليه أيضا استشهاد بعضهم بنصوص التوراة التي تفيـــد التجسيم لتقوية خبر تالف منكر كما فعلوا في الخبر الذي جاء في خلـــق آدم علـــى صـــورة الرحمن.

فهل من سبيل بعد هذا إلى نفي تأثر بعض المسلمين بتجسيم أهل الكتاب. على أن في ثنايـــا البحث ما يكشف عن تشابه بين ما التزمه بعض المسلمين وبين نصوص التوراة المحرفة الـــتي تصرح بالتجسيم فإن لم يكن هذا الاتفاق دليلاً على تسرب شيء من عقائد اليهود إلى عقائد بعض المسلمين فإن وجود تلك المرويات كاف في إثبات ذلك، والله المستعان.

المبحث الثاني: فرق المجسمة في الفكر الإسلامي

سبق أن أشرنا إلى أن اليهود هم أصل التجسيم في الأديان السماوية وأن أول من تكلم فيه في الفكر الإسلامي هم الروافض ثم تهافت فيه بعض المنسبين إلى أهل الحديث. ولهذا نتكلم على التجسيم في فرق الشيعة أولاً ثم نتكلم على فرق المجسمة من المنتسبين إلى أهل الحديث.

أولاً: فرق المجسمة من الشيعة

الهشامية

يطلق كتاب الفرق اسم (الهشامية) على فرقتين. فرقة تنسب إلى هشام بن الحكم (190 هـ) والفرقة الثانية تنسب إلى هشام بن سالم الجواليقي.[1] وأشار البغدادي إلى أن هاتين الفرقتين قد ضمت إلى رأيها في الإمامة ضلالتها في التجسيم وبدعتها في التشبيه[2] وقال الإسفرائيني(وهم الأصل في التشبيه)[3] وذهب الشهرستاني إلى أن الهشامية فرقة واحدة تنسب إلى الهشامين فقال: (الهشامية أصحاب الهشامين هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه)[4] وسواء كانت الهشامية فرقة أو فرقتين فإن أحد الهشامين نسج على منوال الآخر في التجسيم وإن خالفه في بعض المسائل. ولنميز كلام الرجلين مقالة هشام بن الحكم:(وهو أبو محمد مولى بني شيبان، وهو كوفي تحول من بغداد إلى الكوفة. وهو من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب والنظر، وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب ... وتوفي بعد نكبة البرامكة بمدة مستتراً. وقيل في خلافة المأمون)[5] .

---

(1) انظر الفرق بين الفرق، البغدادي 47 وانظر التنبيه والرد، الملطي 42.
(2) الفرق بين الفرق 47.
(3) التبصير في الدين 25.
(4) الملل والنحل184.
(5) انظر الفهرست، ابن النديم 141/1 ونحوه في سير أعلام النبلاء، الذهبي 544/4.

وقال الذهبي: (هشام بن الحكم المتكلم البارع الكوفي الرافضي المشبه المعثر، وله نظر وجــدل وتواليف كثيرة)[1] وذكر ابن النديم من تواليفه كتاب الإمامة وكتاب التوحيد[2]

وقد ذكر الإمام الأشعري مقالة هشام وفرقته في التجسيم فقال:(الهشــامية أصــحاب هشام بن الحكم الرافضي، يزعمون أن معبودهم جسم له نهاية وحد طويل عريض طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه لا يوفي بعضه على بعضه. ولم يعينوا له طولاً غير الطويل. وإنمــا قالوا: طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق، وزعموا أنه نور ساطع، له قدر من الأقدار. في مكان دون مكان. كالسبيكة الصافية كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها.

ذو لون وطعم ورائحة. لونه هو طعمه، هو رائحته، ورائحته هي محسته. وهو نفسه لونه. ولم يعينوا لوناً ولا طعماً هو غيره. وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم، وأنه قد كان لا في مكــان، ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه. وزعم أن المكــان هــو العرش.

وذكر أبو الهذيل[3] في بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال إن ربه جسم ذاهب جاء، فيتحرك تارة ويسكن أخرى، ويعقد مرة ويقوم أخرى، وإنه طويل عريض عميق، لأن مــا لم يكــن كذلك دخل في حد التلاشي. قال: فقلت له: فأيهما أعظم إلهك أو هذا الجبل وأومــأت إلى جبل أبي قبيس قال: فقال هذا الجبل يوفي عليه، أي هو أعظم منه. وذكر ابن الراونــدي أن هشام بن الحكم كان يقول: إن بين إلهه وبين الأجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات، لولا ذلك ما دلت عليه.

وحكي عنه خلاف هذا وأنه كان يقول إنه جسم ذو أبعاض لا يشبهها ولا تشبهه، وحكــى عنه الجاحظ أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل، مرة رغم أنه كالبلورة وزعم مرة أنه

---

(1) سير أعلام النبلاء 544/4.
(2) الفهرست 149/1.
(3) هو أبو الهذيل العلاف كان له مناظرات مع هشام بن الحكم في الفصل لابن حــزم 139/4 الملــل والنحل للشهرستاني185.

كالسبيكة. وزعم مرة أنه غير ذي صورة، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار، ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كالأجسام.

وزعم الوراق أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة إلى أن الله عز وجل على العرش مماس لـــه وأنه لا يفضل عن العرش ولا يفضل العرش عنه)[1].

وقال أيضاً: (وحكى عنه ابن الراوندي أنه قال هو جسم لا كالأجسام، ومعنى ذلك أنه شيء موجود)[2]. وحكى الرازي نحوه عن هشام وقال: (وكان يزعم أن الله تعالى جسم. وغيَّـــر مذهبه في سنة واحدة عدة تغيرات. فزعم تارة أن الله تعالى كالسبيكة الصافية، وزعم مـــرة أخرى أنه كالشمع الذي من أي جانب نظرت إليه كان ذلك الجانب وجهه. واستقر رأيـــه عاقبة الأمر على أنه سبعة أشبار، لأن هذا المقدار أقرب إلى الاعتدال ليس بجسم، لكن صورته صورة الآدمي، وهو مركب من اليد والرجل والعين لأن أعضاءه ليست من لحم ولا دم)[3]

مقالة هشام الجواليقي:

قال الإمام الأشعري: (الهشامية أصحاب هشام بن سالم الجواليقي يزعمون أن ربهـــم علـــى صورة الإنسان، وينكرون أن يكون لحماً ودماً، ويقولون: هو نور ساطع يتلألأ بياضاً وأنه ذو حواس خمس بحواس الإنسان، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسه عندهم متغايرة)[4].

وقال أيضا: (وحكى أبو عيسى الوراق أن هشام بن سالم كان يزعم أن لربه وفرة سوداء وأن ذلك نور أسود)[5] .

---

(1) مقالات الإسلاميين31 – 34. وانظر نحوه في التنبيه والرد للمطلي 24 والفرق بين الفرق، البغدادي 47-20 والبدء والتاريخ، المقدسي 132/5 والتبصير في الدين، الاسفراييني 24 و70 والملل والنحـــل، الشهرستاني 184 وسير أعلام النبلاء الذهبي 544/10.

(2) مقالات الإسلاميين 208 وانظر مقالته في الفرق بين الفرق، البغدادي 51 و 115.

(3) اعتقادات فرق المسلمين 63. وانظر نحوه في التبصير في الدين، الاسفراييني 24 و 71.

(4) مقالات الاسلاميين 34 و 209.

(5) المصدر السابق209.

وزاد الشهرستاني في ما حكاه عنه أنه قال إنه تعالى على صورة إنسان أعلاه مجوف وأسفله مصمت.. ليس بجسم لكن صورته صورة الآدمي وهو مركب من اليد والرجل والعين، لأن أعضاءه ليست من لحم ولا دم)[1] .

المغيرية

هم أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي(119هـ). قال الذهبي: (وكان هذا الرجل ساحراً فاجراً شيعياً خبيثاً)[2]. وذكر الطبري وغيره من المؤرخين في حوداث سنة (119هـ) خروج المغيرة بنفر من أصحابه على خالد بن عبد الله القسري ومنهم بيان بن سمعان في نفر فأخذهم خالد فقتلهم. أما المغيرة بن سعيد فإنه كان فيما ذُكر ساحراً وكان يقول: لو أردت أن أحيي عاداً أو ثمودَ وقروناً بين ذلك كثيراً لأحييتهم[3]. ويذكر المؤرخون أن خالداً أوقد حزماً من القصب، وأتى بالمغيرة ومن معه وأمرهم باعتناق حزم الحطب فجبُن المغيرة عن اعتناق حزمة الحطب حتى ضُم إليها قهراً. أما بيان فقد بادر إلى الحزمة فاعتنقها من غير إكراه. ولم يظهر منه جزع فقال خالد لأصحابهما: في كل شيء أنتم مجانين، هذا كان ينبغي أن يكون رئيسكم، لا هذا الفشل.[4]

وللمغيرة مقالات حكاها كتاب الفرق منها مقالته في التجسيم. قال البغدادي: (ومنها إفراطه في التشبيه، وذلك أنه زعم أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج من نور، وله أعضاء على صور حروف الهجاء، وأن الألف منها مثال قدميه والعين على صورة عينيه، ...ومنها أنه تكلم في بدء الخلق فزعم أن الله تعالى لما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم فطار ذلك الاسم ووقع تاجاً على رأسه. وتأول على ذلك قوله تعالى: (سبح اسم ربك الأعلى)[5].

---

(1) المصدر السابق 210

(2) سير أعلام النبلاء 323/9.

(3) تاريخ الطبري 147/4-175.

(4) انظر تاريخ الطبري 147/4-175 و المنتظم لابن الجوزي 193/7 والكامل لابن الاثير 323/9 وسير أعلام النبلاء 323/9. والنجوم الزاهرة، ابن تعزي بردي 283/1.

(5) الآية (1) من سورة الأعلى.

وزعم أن الاسم الأعلى إنما هو ذلك التاج. ثم إنه بعد وقوع التاج على رأسه كتب بإصبعه على كفه أعمال عباده. ثم نظر فيها فغضب من معاصيهم فعرق، فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب. ثم اطلع في البحر فأبصر ظله فذهب ليأخذه فطار فانتزع عيني ظله فخلق منها الشمس والقمر، وأفنى باقي ظله وقال: لا ينبغي أن يكون معي ثم خلق الخلق من البحرين فخلق الشيعة من البحر العذب النير فهم المؤمنون وخلق الكفرة وهم أعداء الشيعة من البحر المظلم المالح)[1].

البيانية:

أصحاب بيان بن سمعان(119هـ) وهو رجل من سواد الكوفة تأول قول الله عز وجل (هذا بيان للناس)[2] أنه هو[3]. قال البغدادي (وقال إنه البيان والهدى والموعظة. وكان يزعم أنه يعرف ا لاسم الأعظم، وأنه يهزم به العساكر وأنه يدعو به الزهرة فتنجيه، ثم أنه زعم أن الإله الأزلي رجل من نور، وأنه يفنى كله غير وجهه. وتأول على ذلك قوله: (كل شيء هالك إلا وجهه)[4] وقوله: (كل من عليها فان)[5] وقوله (ويبقى وجه ربك)[6]

ورفِع خبر بيان هذا إلى خالد بن عبد الله القسري في زمان ولايته في العراق فاحتال عليه حتى ظفر به وصلبه وقال إن كنت تهزم الجيوش بالاسم الذي تعرفه فاهزم به أعواني عنك... ويقال للبيانية إذا جاز فناء بعض الإله فما المانع من فناء وجهه فأما قوله تعالى:(كل شيء هالك إلا وجهه) فمعناه راجع إلى بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله عز وجل. وقوله (ويبقى وجه ربك) معناه ويبقى ربك لأنه قال بعد (ذو الجلال والإكرام) بالرفع على

---

(1) الفرق بين الفرق 231 – 233 و 214. وانظر الفصل لابن حزم 141/4 والتبصير للاستقرائيني 70 والملل للشهرستاني176 والبدء والتاريخ للمقدسي 130/5 والكامل لابن الاثير 429/4.
(2) الآية (138) من سورة آل عمران.
(3) انظر البدء والتاريخ، المقدسي 130/5.
(4) الآية (88) من سورة القصص.
(5) الآية (26) من سورة الرحمن.
(6) الآية (27) من سورة الرحمن.

البدل من الوجه ولو كان (الوجه) مضافاً إلى الرب لقال (ذي الجلال) بخفض (ذي) لأن نعت المخفوض يكون مخفوضاً وهذا واضح في نفسه والحمد لله)[1]

اليونسية:

(أصحاب يونس بن عبد الرحمن القمي. مولى آل يقطين، ويزعمون أن الحملة يحملون الباري، واحتج يونس في أن الحملة تطيق حمله، وشبههم بالديك، وأن رجليه تحملانه وهما دقيقتان)[2] وقال البغدادي: (واستدل على أنه محمول بقوله تعالى:(ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)[3]. وقال أصحابنا الآية دالة على أن العرش هو المحمول دون الرب تعالى)[4] وقال الشهرستاني (زعم أن الملائكة تحمل العرش والعرش يحمل الرب تعالى إذ قد ورد في الخبر أن الملائكة تئط أحيانا من وطأة عظمة الله تعالى على العرش)[5] وقال الرازي(وهم يزعمون أن النصف الأعلى من الله مجوف وأن النصف الأسفل منه مصمت)[6]

الجواربية:

وهم أتباع داود الجواربي. (رأس في الرافضة والتجسيم من مرامي جهنم)[7]. أخرج اللالكائي بسنده عن وكيع بن الجراح أنه قال: (وصف داود الجواربي – يعني الرب– فكفر في صفته فردَّ عليه المريسي)[8] وذكر أيضاً أن أهل واسط أتوا أميرهم وأخبروه بمقالته في التجسيم وأجمعوا على قتله إلا أنه مات قبل أن يصلوا إليه[9]

---

(1) الفرق بين الفرق227–228. و114. وانظر مقالة بيان في التنبيه والرد للمطلي23، 156، والتبصير في الدين اللاسفرائيني70. والفصل لابن حزم 141/4 والملل والنحل للشهرستاني153. والكامل لابن الأثير 29/4.
(2) مقالات الإسلاميين للأشعري35.
(3) الآية (17) من سورة الحاقة.
(4) الفرق بين الفرق51 و 216.
(5) الملل والنحل188.
(6) اعتقادات فرق المسلمين 65. وانظر مقالة اليونسية في التبصير في الدين 24 و 17.
(7) انظر لسان الميزان لابن حجر 427/2.
(8) شرح اعتقاد اهل السنة 532/3.
(9) المصدر السابق 531/3.

وذكر الإمام الأشعري مقالته في التجسيم فقال: (حكي عن أصحاب مقاتل بن سليمان أن الله جسم وأن له جمة[1] وأنه على صورة الإنسان لحم ودم شعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه. وقالت الفرقة الثانية منهم أصحاب الجواربي مثل ذلك، غير أنه قال أجوف من فيه إلى صدره ومصمت ما سوى ذلك)[2] وقال الشهرستاني (يحكى عن داود أنه قال: أعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك فإن في الأخبار ما يثبت ذلك. وقال: إن معبوده جسم ولحم ودم ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم كاللحوم ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وحكي أنه قال هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك وأن له وفرةً سوداء وله شعر قطط)[3]

الشيطانية:

هم أصحاب شيطان الطاق، وهو محمد بن علي بن النعمان البحلي الكوفي أبو جعفر. لقب بشيطان الطاق نسبة إلى سوق في طاق المحامل بالكوفة. وكان يجلس للصرف بها، فيقال إنه اختصم مع آخر في درهم مزيف فغلب فقال: أنا شيطان الطاق. وقيل إن هشام بن الحكم شيخ الرافضة لما بلغه أنهم لقبوه شيطان الطاق سماه هو (مؤمن الطاق)[4] وكان معاصراً للإمام أبي حنيفة رحمة الله.[5] وكان من متكلمي الروافض ومن رؤساء علمائهم[1] وكان يوافق

(1) قال في العين (جمم) (والجمة الشعر) 27/6، وفي النهاية في غريب الحديث لابن الاثير 300/1 (الجمة من شعر الرأس ما سقط على المنكبين.

(2) مقالات الاسلامين 152.

(3) الملل والنحل105. وانظر مقالته في التبصير في الدين للاسفرائيني 71 والفصل لابن حزم 139/4 والبدء والتاريخ للمقدسي 140/5 واعتقادات فرق المسلمين للرازي 63. وسير أعلام النبلاء 544/10.

(4) انظر لسان الميزان لابن حجر 300/5.

(5) في طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء 476/1 أن شيطان الطاق كان يتعرض للإمام كثيراً فدخل الشيطان يوما في الحمام، وكان فيه الإمام، وكان قريب العهد بموت أستاذه حماد فقال الشيطان مات أستاذكم حماد فاسترحنا منه فقال أما أستاذكم فمن المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم، فتحير الرافضي. وكشف عورته، فغمض الإمام عينيه فقال الشيطان يانعمان مذ كم عمى الله بصرك؟ فقال منذ هتك الله سترك وخرج من الحمام يقول

أقول ديني قولي بلاغ وحكمة وما قلت قولاً جئت فيه بمنكر.

هشاماً الجواليقي على كثير من بدعه[2] وذكر الشهرستاني مقالته في التجسيم فقال (..وقال إن الله تعالى على صورة إنسان رباني، ونفى أن يكون جسماً لكنه قال: قد ورد الخبر إن الله خلق آدم على صورته وعلى صورة الرحمن[3] فلا بد من تصديقه)[4].

وقال الرازي: (الشيطانية أتباع شيطان الطاق وهم يزعمون أن الباري تعالى مستقر على العرش والملائكة يحملون العرش. وهم وإن كانوا ضعفاء بالنسبة إلى الله تعالى. لكن الضعيف قد يحمل القوي كرجل الديك التي تحمل مع دقتها جثة الديك[5]

ومن الجدير بالذكر التنبيه إلى أن المصادر الشيعية تنوعت مواقفها مما نسب إلى الهشامين وغيرهما من التجسيم. وربما اهتموا بما ينسب إلى هشام بن الحكم أكثر من غيره لما يذكرونه من منزلته عند الأئمة وجهوده الكلامية ومناظراته مع المعتزلة. ويمكن إجمال هذه التنوع تحت ستة مواقف

مناقشة مواقف الإمامية من نسبة التجسيم إلى بعض متكلمي الشيعة

الموقف الأول: إتهام المخالفين بالكذب عليهم.

يقول عبد الرسول الغفاري بعد حكاية ما نسب إلى هشام من الأقوال التي يثبت بها التجسيم: (..ولا أشك أن تلك الاقوال قد **ألصقها به خصومه من المعتزلة والاشاعرة** وغيرهم لحقدهم وحسدهم. ثم جميع ما نقل عن هشام إنما هي محكية في كتب المخالفين، **ولم نجد أي نص أو خبر في كتبنا تسيء إلى هشام بن الحكم**، أو فيها مما يخالف عقائد الامامية)[6]

---

(1) انظر الفهرست لابن النديم 250/1 واعتقادات فرق المسلمين للرازي 63.
(2) انظر التبصير في الدين للاسفرائيني، والبدء والتاريخ للمقدسي 132/5.
(3) سيأتي تخرجه موسعاً مع نقاش مافيه في ص 520 من هذا الكتاب.
(4) الملل والنحل187.
(5) اعتقادات فرق المسلمين 63.
(6) الكليني والكافي ص 339. وانظر نحوه في المراجعات للسيد شرف الدين ص 420 حيث قال (... لم يعثر أحد من سلفنا على شئ مما نسبه الخصم إليه، كما أنا لم نجد أثراً ما لشئ مما نسبوه إلى كل من زرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، ومؤمن الطاق، وأمثالهم، مع أنا قد استفرغنا الوسع والطاقة في البحث عن ذلك، وما هو إلا البغي والعدوان، والافك والبهتان)

وهذا كلام من أخذته الحمية حتى غاب عن بصيرته ما في كتب الشيعة المشتهرة مـــن نســـبة التجسيم إلى الهشامين وغيرهما.

من هذه الروايات ما أخرجه الكليني بسنده عن علي بن أبي حمزة[1] أنه قال:(قلــت لأبي عبد الله عليه السلام: **سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أن الله جسم صمدي**[2] نــوري، معرفته ضرورة يمن بها على من يشاء من خلقه، فقال عليه السلام: سبحان من لا يعلم أحـــد كيف هو إلا هو، (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير)[3]، لا يحد ولا يحس ولا يجـــس ولا تدركه الأبصار ولا الحواس ولا يحيط به شئ ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد)[4]

ومنها ما أخرجه الكليني بسنده عن محمد بن حكيم قال:(وصـــفت لأبي إبـــراهيم عليـــه السلام **قول هشام بن سالم الجواليقي وحكيت له: قول هشام بن الحكم إنه جسم** فقال: إن الله تعالى لا يشبهه شيء، أي فحشٍ أو خنى أعظمُ من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقة أو بتحديد وأعضاء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)[5]

ومنها ما أخرجه الكليني بسنده عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني قـــال: (قلـــت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: **إن هشام بن الحكم زعم أن الله جسم** لـــيس كمثلـــه شيء، عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق، والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد، لـــيس شئ منها مخلوقاً فقال: قاتله الله أما علم أن الجسم محدود والكلام غير المتكلم، معاذ الله وأبرء

---

(1) قال مولي محمد صالح المازندراني في شرح أصول الكافي219/3: علي بن أبي حمزة كـــذاب متـــهم فقوله ضعيف لا يقدح في جلالة قدر هشام بن الحكم.
(2) في نور البراهين للسيد نعمة الله الجزائري 252/1 تفسير ذلك بقوله: (صمدي يعني: مصـــمت لا جوف له)
(3) الآية (11) من سورة الشورى.
(4) الكافي للكليني104/1 و انظر التوحيد للشيخ الصدوق ص 98
(5) الكافي105/1، وهو في التوحيد للشيخ الصدوق 99، وفيه علي بن العباس الجراذيني قال النجاشي في ترجمته: (رمي بالغلو وغمز عليه، ضعيف جدا) انظر رجال النجاشي ص 255.

إلى الله من هذا القول، لا جسم ولا صورة ولا تحديد وكل شيءظ سواه مخلوق، إنما تكـــون الأشياء بإرادته ومشيئته من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان)[1]

ومنها ما أخرجه الكليني بسنده إلى إبراهيم الخزاز ومحمد بن الحسين قالا: (دخلنا علـــى أبي الحسن الرضا عليه السلام، فحكينا له أن محمداً صلى الله عليه وآله رأى ربه في هيأة الشـــاب الموفق في سن أبناء ثلاثين سنة. وقلنا: **إن هشام بن سالم وصاحب الطاق الميثمي يقولـــون: إنه أجوف إلى السرة والباقي صمد،** فخر ساجداً، إلى أن قال: يا محمد إن رسول الله صلى الله عليه وآله لما نظر إلى عظمة ربه كان في هيأة الشاب الموفق في سن أبناء ثلاثين سنة..)[2]

ومنها ما أخرجه الكليني بسنده عن محمد بن حكيم قال: (وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشاب الموفق ووصفت له قول هشام بن الحكم فقال: إن الله لا يشبهه شيء)[3]

الموقف الثاني: جعل المرويات التي تنسبه إلى التجسيم خاصة بالفترة الـــتي ســـبقت تشيعه

يقول السيد شرف الدين: (..على أنه لو فرض ثبوت ما يدل على التجسيم عن هشام، فإنمـــا يمكن ذلك عليه قبل استبصاره، إذ عرفت أنه كان ممن يرى رأي الجهمية، ثم استبصر بهـــدي آل محمد، فكان من أعلام المختصين بأئمتهم)[4]

وهذا تخريج سقيم لأنه لا يخفى ما بين التجهم الذي يعد إفرطاً في النفي و التجسيم الذي يعد تفريطاً في الإثبات.

على أن بعض المصادر الشيعية تشتد في الإنكار على من نسب هشاماً إلى غير التشيع وتعـــده أيضاً من كذب المخالف على هشام. يقول عبد الرسول الغفاري: (ثم هناك ادعاء في هشـــام

---

(1) الكافي 1/ 106 وهو في التوحيد للشيخ الصدوق ص 99 والاحتجاج للشيخ الطبرسي 155/2
(2) الكافي 1/ 100 – 102 وانظر نور البراهين للسيد نعمة الله الجزائري 1 /247
(3) الكافي 1/ 106. وهو في التوحيد للشيخ الصدوق ص 97
(4) المراجعات 420

أنه كان ديصانيا [1] ، ثم رجع وأصبح جهمياً، ثم اعتنق المذهب الإمامي، وهذا ليس له دليل، بل إنه إمامي قبل أن يختط عارضه بالشعر لهذا تمادى الكتاب في التهريج والتشنيع على هشام ومذهب الإمامية)[2]

الموقف الثالث: تضعيف الروايات التي تنسبه إلى التجسيم.

من ذلك قول الخوئي بعد سياقة بعض هذه المرويات: (...أقول: إن هذه الروايات بأجمعهـا ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها، ووجه الضعف في غير الرواية الأولى ظاهر، وأماالرواية الأولى فإنها أيضا ضعيفة، فإن راويها علي بن أبي حمزة وهو البطائني..)[3]

وما ذكره من ظهور الضعف في المرويات التي لم يفصل في نقدها غير ظاهر حتى لبعض شراح الكافي ودارسيه الذين اهتموا بتبرئة هشام بن الحكم. ومع ذلك وقفوا عند الإجمال في الطعن في جملة الروايات و لم يفصلوا إلا في ثلاث روايات وتحايدوا ما بقي من الراويات كما فعـل الخوئي.[4] لأنهم ربما وقفوا على روايات رجالها موثقون عندهم

---

(1) الديصانية: أصحاب ديصان، أثبتوا أصلين نورا وظلاما، فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا. فما كان من خير ونفع وطيب وحسن فمن النور، وما كان من شر وضرر ونـتن وقبح فمن الظلام. انظر الملل والنحل للشهرستاني250

(2) الكليني والكافي 338

(3) معجم رجال الحديث 320/20

(4) من ذلك قول هاشم معروف الحسيني في دراسات في الحديث والمحدثين ص 215 –216 (وأكثـر المرويات التي ذكرها الكليني حول نفي التجسيم تشير إلى أن هشام بن الحكم، وهشام بن سالم كانا يذهبان إلى القول به، .... ولكن المتتبع لتاريخ هشام بن الحكم بصورة خاصة يطمئن إلى برائته من هذه التهمة.وقد ذكرنا في الفصول السابقة أن مرويات الكافي ليست كلها جامعة لشروط الصحة، وأن القسم الأكبر منها يدخل في نوع الضعيف.... ويؤيد ذلك أن بين هذه المرويات التي تنسب التجسيم لهشام بن الحكم روايـة علي بن أبي حمزة التي يدعى فيها أن هشاما يقول: إن الله جسم صمدي نوري، وعلي بن أبي حمزة مـن ضعفاء الرواة، ومتهم بالكذب، ووضع الأحاديث...وممن نسب التجسيم إلى هشام بن الحكم يونس بـن ظبيان، ... ويونس بن ظبيان من الغلاة الوضاعين للحديث، وقد لعنه الامام على بن موسى(ع) ومنـهم علي بن العباس الذي يروي عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني، ....وعلي بن العباس مـن المـذمومين، والمتهمين بالغلو كما نص على ذلك المؤلفون في الرجال.

ومهما كان الحال فالروايات التي تنسب التجسيم لهشام بن الحكم وغيره من أصحاب الائمة، والتي تعطي للأئمة= = خصائص الخالق، وغير ذلك من الروايات المنافية لكتاب الله وسنة نبيه، هذا النوع مـن بـين مرويات الكافي، لم تتوفر فيها شروط الرواية التي يصح الاعتماد عليها في الأصول والفروع كما ذكرنـا)

منها ما أخرجه الكليني عن علي بن محمد[1] رفعه عن محمد بن الفرج الرخجي[2] قال: (كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عما قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة فكتب: دع عنك حيرة الحيران واستعذ بالله من الشيطان، ليس القول ما قال الهشامان) [3]

ومنها ما أخرجه الصدوق فقال:

(حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل [4]، قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم [5]، عن أبيه [6]، عن الصقر بن أبي دلف [7]، قال: سألت أبا الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليهم السلام عن التوحيد، وقلت له: **إني أقول بقول هشام بن الحكم**، فغضب عليه السلام ثم قال: مالكم ولقول هشام، إنه ليس منا من زعم أن الله عزوجل جسم، ونحن منه برآء في الدنيا والآخرة، يا ابن أبي دلف إن الجسم محدث، والله محدثه ومجسمه)[8]

وانظر شرح أصول الكافي ، مولي محمد صالح المازندراني3/ 219

(1) هو علي بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني المعروف بعلان يكنى أبا الحسن. انظر توثيقه في رجال النجاشي ص 260 و نقد الرجال للتفرشي 3 /291 و جامع الرواة لمحمد علي الأردبيلى 596/1

(2) الرخجي بالراء مضمومة ثم الخاء المعجمة المفتوحة والجيم، عدوه من أصحاب أبي الحسن الرضا عليه السلام ووثقوه انظر رجال النجاشي ص 371 ورجال الطوسي 364 و خلاصة الأقوال للحلي ص 239.

(3) الكافي 105/1 وهو في التوحيد للصدوق 97. وانظر الفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي187/1.

(4) قال الحلي في خلاصة الاقوال ص 251: (محمد بن موسى بن المتوكل، ثقة).

(5) هو علي بن إبراهيم أبو الحسن القمي قال النجاشي في ترجمته: 260: (ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب. وانظر أيضا رجال ابن داود لابن داوود الحلي ص 135.

(6) انظر توثيقه في رجال ابن داود الحلي ص 135 و الفوائد الرجالية لبحر العلوم 449/1

(7) قال محمد على الأبطحى في تهذيب المقال 5/ 202 الصقر بن أبي دلف من أصحاب الجواد (عليه السلام) وانظر ترجمته في معجم رجال الحديث للخوئي 151/10

(8) التوحيد للصدوق 104 وانظر نور البراهين لنعمة الله الجزائري 265 و بحار الأنوار للمجلسي 197/84

ويشهد لهذه الراوية روايات أخرى تتحدث عن توارد الأسئلة على الأئمة التي تستفسر عن صحة اعتقاد الجسم والصورة وينص بعضها على أن انتشار القول بالجسم هو الباعث على الاستفسار

من ذلك ما أخرجه الصدوق بسنده إلى إبراهيم بن محمد الهمداني قال:(كتبت إلى الرجل يعني أبا الحسن عليه السلام **أن مَن قِبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد، فمنهم من يقول جسم، ومنهم من يقول صورة،** فكتب عليه السلام بخطه: سبحان من لا يحد، ولا يوصف، ليس كمثله شئ وهو السميع العليم – أو قال: البصير)[1]

الموقف الرابع: محاولة تخريج ما نسب إلى هشام بأنه خطأ في اللفظ تارة وبأن صدور ذلك منه على سبيل إلزام المخالف تارة.

فمن الأول قول محقق الكافي في تعليقه على إحدى الروايات التي زعم فيها هشام أن الله جسم ليس كمثله شئ فقال:(قوله ليس كمثله شئ يومي إلى أنه لم يقل بالجسمية الحقيقية **بل أخطا في إطلاق لفظ الجسم** عليه تعالى ونفى عنه صفات الأجسام كلها)[2]

وهذا تخريج لا يستقيم مع ما في الراوية من قول الإمام تعقيباً على السؤال:

(قاتله الله أما علم أن الجسم محدود والكلام غير المتكلم معاذ الله وأبرء إلى الله من هذا القول، لا جسم ولا صورة ولا تحديد وكل شئ سواه مخلوق) فمثل هذا الإنكار لا يكون في حق من أخطأ في إطلاق لفظ.

ومن الثاني قول عبد الرسول الغفاري (وأصل الشبهة إنما جاءت من قول هشام على سبيل الفرض والمعارضة في مقابلته للمعتزلة، فقال لهم: إذا قلتم إن القديم تعالى شيء لا كالاشياء،

---

(1) التوحيد ص 99 وانظر بعض هذه المرويات في الكافي للكليني 1 /100- 104 والتوحيد للصدوق ص 99 -103 و بحار الأنوار للمجلسي 85/58

(2) انظر هامش 106/1 من الكافي

فقولوا إنه جسم لا كالاجسام، وليس كل من عارض بشيء وسأل عنه يكون معتقــداً لــه ومتديناً به، وقد فهم من هذا الفرض والمعارضة أنه يدين بذلك)[1]

وهذا تخريج غير مقبول أيضاً لأنه لا يتصور أن ينازع هشام في القــول بــأن الله شــيء لا كالأشياء وهو المنقول في كتب القوم عن الأئمة وعن هشام نفسه.[2]

والأقرب إلى المنطق في ميزان المقابلة والإلزام ماذكره المعتزلة من أن هشاماً أراد أن يلــزمهم بصحة إثبات كون الباري جسماً لا كالأجسام قياساً على إثباتهم كونه شيئاً لا كالأشياء[3]

الموقف الخامس: تبرير ما روي عن الأئمة من الإنكار الشديد عليه بأنهم فعلوا ذلك تقيــة لئلا تنكشف موالاة هشام، من ذلك قول محقق الكافي تعليقاً على ما في رواية الكافي السابقة من قول الإمام في حق هشام: " قاتله الله": (وأما قول الامام في الحديث السابع[4]قاتلــه الله لمصالح ذكروها في كتب التراجم)[5] وهذه المصالح هي التقية كما أشــير إليــه في كتــب التراجم.[6]

ولا يخفى ما فيه لأنه على تقدير تبرير الذم بالتقية يكون الأئمة معتقدين لما روي عن هشــام ودونك ما كانوا فيه من الذب عن هشام وما أوصلوا إليه من الوقيعة في الأئمة.

الموقف السادس: الإشارة إلى عدم تبريء هشام مما نسب إليه

قال أبو الفتح الكراجكي بعد إبطال قول من قال هو جسم لا كالأجسام: (..فان قال القائل أليس قد اشتهر عن أحد متكلميكم وهو هشام بن الحكم أنه كان يقول إن معبــوده جســم

---

(1) الكليني والكافي 338 -339

(2) انظر مستدرك سفينة البحار لعلي النمازي 62/2. و 95/6

(3) قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة 221 (فإن قيل أليس عنكم أنه تعــالى شــيء لا كالأشياء وقادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين فهلا جاز أن يكون جسماً لا كالأجسام ؟..).

(4) سبق نقله ص 61.

(5) انظر هامش الكافي 105/1

(6) من ذلك قول السبحاني في كليات في علم الرجال 468: (أما الروايات الواردة في قدحه(ليث بــن البختري المرادي) ، فلا تعارض ما دلت على مدحه قطعا لأنها إما مرسلة أو موثقة مع احتمال صدورها عن تقية كما صدرت في حق سائر الأجلاء كزرارة وهشام بن الحكــم) وانظــر نحــوه في بحــار الأنــوار للمجلسي290/3.

على صفة الأجسام فكيف خالفتموه في ذلك؟ بل كيف لم تتبرأوا منه وهو على هذا المقال؟ قلنا أما هشام بن الحكم رحمة الله عليه **فقد اشتهر عنه الخبر بأنه كان ينصر التجسيم ويقول إن الله تعالى جسم لا كالأجسام** و لم يصح عنه ما قرنوه به من القول بأنه مماثل لها. ويدل على ذلك أنا رأينا خصومه يلزمونه على قوله بأن فاعل الأجسام جسم أن يكون طويلاً عريضاً عميقاً فلو كان يرى أنه مماثل للأجسام لم يكن معنى لهذا الإلزام، فأما مخالفتنا لهذا المقام فهو اتباع لما ثبت من الحق بواضح البرهان وانصراف عنه. وأما موالاتنا هشاماً رحمه الله فهي لما شاع عنه واستفاض منه من تركه للقول بالجسم الذي كان ينصره ورجوعه عنه وإقراره بخطئه فيه وتوبته منه وذلك حين قصد الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام إلى المدينة فحجبه وقيل له إنه قد آلى أن لا يوصلك ما دمت قائلا بالجسم فقال والله ما قلت به إلا لأني ظننت أنه وِفاق لقول إمامي، فأما إذا أنكره علي فإنني تائب إلى الله منه، فأوصله الإمام عليه السلام إليه ودعا له بخير)[1]

وقال البرقي في ترجمته: (كان من غلمان أبي شاكر الزنديق وهو جسمي ردئ)[2]

وقال الشيخ المفيد:(قول هشام بالتجسيم اللفظي: و لم يكن في سلفنا رحمهم الله من يدين بالتشبيه من طريق المعنى **وإنما خالف هشام وأصحابه جماعة أبي عبد الله عليه السلام بقوله في الجسم**، فزعم أن الله تعالى: جسم لا كالأجسام. وقد روي: أنه رجع عن هذا القول بعد ذلك..)[3]

وقال الشريف المرتضى في رسائله:(وقال هشام بن الحكم، وعلي بن منصور، وعلي بن إسماعيل بن ميثم، ويونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، وابن سالم الجواليقي، والحشوية

(1) كنزالفوائد ص 198 -199
(2) انظر رجال البرقي 35 و 48. نقلا عن رجال ابن داود الحلي200.
(3) الحكايات ص 77 -79

وجماعة المشبهة: إن الله عز وجل في مكان دون مكان، وأنه يتحرك وينتقل، تعـالى الله عـن ذلك علواً كبيراً)[1]

والحاصل أن ما يصوره بعض المدافعين عن هشام من اختصاص كتب مخالفيه بنسـبة التجسيم إليه غير صحيح بل تعد دت الروايات الشيعية الـتي تنسـبه إلى ذلـك، و لم يـتمم الطاعنون بصحة هذه الروايات نقدَ جميع أسانيدها، بل تكلموا في ما أمكن الطعن في سـنده وتغافلوا عن الباقي. وقد ثبت صحة إسناد عدد من هذه الروايات مع تضافر الروايات الشيعية التي تواردت على الأئمة في السؤال عن التجسيم والصورة مما يشير إلى ذيوع هـذه المقالـة بينهم. حتى اعترف بنسبة التجسيم إليه بعض الشيعة وحاول بعضهم الاعتذار لـه بتخـريج أقواله. وحاول آخرون أن يعتذروا لما يحكى عنه وهذه المحاولات ليست بأحسن حـالاً مـن محاولات الطعن في الأسانيد واتهام الخصوم بالكذب عليه وقد بينت ما فيها من التخبط.لكن بقي ما لا يمكن نفيه كما لم يمكن إثباته وهو أن إثبات التجسيم كان من هشام قبل أن يلتقي بالأئمة وأنه رجع عن ذلك كما أشار إليه الشيخ المفيد. وقال المازندراني بعد الحكايـة عـن هشام: (صدور ذلك القول منه قبل دخوله في دين الحق محتمل)[2]

ثانياً: فرق المجسمة من المنتسبين إلى أهل الحديث

المقاتلية:

وهم أصحاب أبي الحسن مقاتل بن سليمان البلخي (150هـ)[3] الذي اهتم بعلم التفسير حتى روي عن ابن المبارك أنه قال: (ما أحسن تفسير مقاتل لو كان ثقة)[1]

---

(1) 3/ 81

(2) شرح أصول الكافي 3/ 232

(3) وهو غير أبي سليمان مقاتل بن سليمان بن ميمون الذي يحدث عنه حماد بن الوليد الأزدي قال ابـن حجر في التهذيب 10/245 (..وهو متأخر في الطبقة عن مقاتل المشهور) وانظر مسائل الإمـام أحمـد 1/495 والفوائد لأبي القاسم الرازي 49 و الضعفاء واللمتروكين لابن الجوزي 1/137

وكان مقاتل واسع الدائرة في التفسير معجباً بكثرة ما جمع حتى أنه قعد في مجلسه مرة وقال: سلوني عن ما دون العرش، فقال له رجل: آدم حين حج من حلق رأسه؟ فقال: ليس هذا من عملكم ولكن الله أراد أن يبتليني بما أعجبتني نفسي[2]. ولم يتهافت أهل الحديث على كثرة ما جمع مقاتل بل زهدوا في الرواية عنه لضعفه ولما أظهره من التجسيم[3]

وقد سبقت الإشارة إلى إنكار السلف على مقالة مقاتل، وهذا موضع التفصيل في مقالته.

فقد قال الإمام الأشعري: (حكي عن أصحاب مقاتل أن الله جسم وأن له جثةً وأنه على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم وجوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت وهو مع ذلك لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره)[4]

وحكى عنه الشهرستاني أنه قال قد ورد في الخبر أن الله خلق آدم على صورة الرحمن فلا بد من تصديقه[5] ومن مرويات مقاتل في التجسيم ما أخرجه الذهبي بسنده عن مقاتل عن الضحاك عن ابن عباس أنه قال: (إذا كان يوم القيامة ينادي مناد أين حبيب الله ؟ فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش حتى يجلسه معه على العرش حتى يمس ركبته)[6]

ومقاتل بن سليمان أيضا غير مقاتل بن حيان أبي بسطام النبطي وله حديث في صحيح مسلم ترجمه الذهبي في سير أعلام النبلاء 340/6وقال: (.. توفي في حدود الخمسين ومئة وعاش مقاتل المفسر الضعيف بعده أعواماً) وانظر ترجمته في التاريخ الكبير للإمام البخاري 13/8. وقد يستغل بعض المهتمين بالدفاع عن ا لمجسمة هذا التشابه لتبرئة مقاتل بن سليمان من نسبة التجسيم إليه كما فعل السككي في البرهان 40 فاقتضى التنبيه على ذلك.

(1) انظر تاريخ بغداد للخطيب 13/ 163 و تهذيب الكمال للمزي 28/ 431 وميزان الاعتدال للذهبي 173/4

(2) انظر تاريخ بغداد للخطيب 163/13

(3) انظر التاريخ الكبير للبخاري 14/8 والجرح والتعديل لابن أبي حاتم 345/7 وميزان الاعتدال للذهبي 172/4 وقال الذهبي في السير 202/7: (أجمعوا على تركه).

(4) مقالات الإسلاميين 152و209 وانظر نحوه في الفصل لابن حزم 155/4 والبدء والتاريخ للمقدسي 141/5

(5) الملل والنحل178

(6) ميزان الاعتدال 174/4 وهو خبر موضوع كما نبه عليه الذهبي وانظر تاريخ بغداد للخطيب 13/ 162

ومن العجيب بعد شهرة نسبة التجسيم إلى مقاتل أن يحاول ابن تيمية رحمه الله إنكاره فيقول: (وأما مقاتل فالله أعلم بحقيقة حاله والأشعري ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة وفيهم انحراف عن مقاتل بن سليمان فلعلهم زادوا في النقل عنه أو نقلوا عن غير ثقة وإلا فما أظنه يصل إلى هذا الحد... ومقاتل بن سليمان وإن لم يكن يحتج به في الحديث لكن لا ريب في علمه بالتفسير وغيره)[1]

فلو سلمنا أن الإمام الأشعري نقل ما نقل من كتب المعتزلة المنحرفين عن مقاتل فلَم ينحرف عنه المعتزلة إلا لمقالته التي سبق عن الإمام أبي حنيفة أنه أشار إلى خبثها. وإفراطه في التشبيه ونسبة التجسيم إلى مقاتل لم ينفرد بها المعتزلة فقد أخرج الخطيب البغدادي بسنده عن أحمد بن سيار[2] أنه قال: (مقاتل متروك الحديث كان يتكلم في الصفات بما لا تحل الرواية عنه)[3]

وأخرج بسنده عن الإمام أحمد أنه قال مقاتل بن سليمان كانت له كتب ينظر فيها[4]

وقال ابن حبان: (كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم وكان مشبهاً يشبه الرب بالمخلوقين وكان يكذب مع ذلك في الحديث)[5]

وقال الذهبي: (ظهر بخراسان الجهم بن صفوان ودعا إلى تعطيل صفات الله عز وجل.. وظهر في خراسان في قبالته مقاتل بن سليمان المفسر وبالغ في إثبات الصفات حتى جسم وقام على هؤلاء علماء التابعين وأئمة السلف وحذروا من بدعهم)[6]

وهؤلاء لا يطعن في نقلهم بانحرافهم عن مقاتل. وأما استشهاد ابن تيمية رحمه الله بعلم مقاتل في التفسير فلم يبرئه الذهبي بهذا العلم من التجسيم بل قال: (..قد لطخ بالتجسيم مع أنه كان

---

(1) منهاج السنة 618/2
(2) هو أحمد بن سيار أبو الحسن المروزي إمام المحدثين في بلده انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ للذهبي 254/1 وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي 193/2
(3) تاريخ بغداد 162/13و انظر نحوه في المنتظم لابن الجوزي 126/8
(4) تاريخ بغداد 13/ 162
(5) المجروحون 15/2 وانظر نحوه في التعديل والتجريح للباجي 197/1 والضعفاء لابن الجوزي 136/1 ووفيات الأعيان لابن خلكان 255/5
(6) طبقات الحفاظ 159/1

من أوعية العلوم بحراً في التفسير)[1] على أن الخطيب نقل في تاريخ بغداد ما يطعن في هـــذا التفسير أيضا فقد نقل أنه جمع تفاسير الناس فجعلها لنفسه وحدث بها من غير سماع[2]

إذا تبين هذا نقول: هل من علاقة بين الرغبة في تبرئة مقاتل واتفاق ما يسمى بعقيدة الســـلف مع قول مقاتل في إثبات الصورة والإقعاد على العرش ؟

الكرامية:

قبل التعريف بهذه الفرقة لابد من التنبيه إلى تميز هذه الفرقة عن فرق المجسمة، فهذه الفرقــة لم تمت مقالاتها بموت مؤسسها، وتمكنت هذه الفرقة بتلبسها لباس الزهد والتقشف أن تخــدع السلطان وتقنعه بمقالاتها وتفوز بأحضانه وقمعه لمخالفيها، وتميزت أيضـــا بتســـرب بعـــض مقالاتها إلى المصنفات التي تنتسب إلى العقيدة السلفية.

وتاريخ هذه الفرقة يوضح كيفية انتشار مقالة التجسيم بين العوام لانخداعهم بما يظهر علـــى أصحاب المقالة من زهد وتقشف وعبادة وانخداعهم بتشنيع أصحاب المقالـــة علـــى التنزيـــه بدعوى موافقته للفلسفة الأجنبية. وتوضيح ما سبق يتم بإطلالة على تـــاريخ هـــذه الفرقـــة ودراسة مقالتها.

أما مؤسس هذه الفرقة فهو أبو عبد الله محمد بن كرام[3]السجزي[4]

ولد في سجستان ونشأ فيها. ويقول الشهرستاني: (نبغ رجل متنمس بالزهد من سجســـتان ... قليل العلم قد قمش من كل مذهب ضغثاً وأثبته في كتابه وروجه علـــى ســـواد بـــلاد

---

(1) طبقات الحفاظ 147/1

(2) تاريخ بغداد 162/13 وانظر المنتظم لابن الجوزي 126/8 و تهذيب الكمال للمزي 436/28

(3) (كرام) بفتح الكاف وتشديد الراء على المشهور كان والده يحفظ الكروم فقيل له الكرام وقيل (كرام) بالكسر والتخفيف على لفظ جمع (كريم). انظر طبقات الســبكي 53/2 ولســان الميــزان 353/3. والتجسيم عند المسليمن وهو مذهب الكرامية سهير مختار 49 – 51.

(4) انظر ترجمته في الفرق بين الفرق 203، المنتظم لابن الجوزي 97/12 والضعفاء والمتروكين لابــن الجوزي 95/1 وطبقات الشافعية لابن السبكي 53/2. والبداية والنهاية لابن كثير 20/11. والكشف الحثيث لأبي الوفاء الحلبي ولسان الميزان لابن حجر 353/3.

خراسان. فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهباً)[1] ويقول ابن السبكي: (وكان من خبر ابن كرام هذا وهو شيخ سجستاني مجسم أنه **سمع يسيراً من الحديث** ونشأ بسجستان ثم دخل خراسان... وعاد إلى نيسابور وباح بالتجسيم. **وكان من إظهار التنسك والتأله والتعبد والتقشف على جانب عظيم** فافترق الناس فيه على قولين، منهم المعتقد ومنهم المنتقد..قال الحاكم: لقد بلغني أنه كان معه جماعة من الفقراء وكان لباسه مسك ضأن مدبوغ غير مخيط. وعلى رأسه قلنسوة بيضاء، وقد نصب له دكان من لبن **وكان يطرح له قطعة فرو فيجلس عليها فيحفظ ويذكر ويحدث قال وأثنى عليه فيما بلغني ابن خزيمة واجتمع به غير مرة..**)[2]

وقال تفي الدين الحصني: (..وسمع الحديث الكثير وأظهر التقشف.. واتخذ قطعة فرو يجلس عليها ويحفظ ويحدث ويتخشع **حتى أخذ بقلوب العوام والضعفاء من الطلبة لوعظه وزهده**، حتى حصر من تبعه من الناس فإذا هم سبعون ألفاً..)[3]

فلما أظهر ابن كرام بدعته أنكر العلماء عليه وسعوا في سجنه وقتله.

يقول ابن السبكي: (وصاحب سجستان هو الذي نفاه، ولم يكن قصد الساعين إلا إراقة دمه وإنما **صاحب سجستان هاب قتله لما رأى من مخايل العبادة والتقشف**)[4] وهذا ابن خزيمة الذي كان قد حكي عنه ثناؤه على ابن كرام يكفر من قال مقالة الكرامية[5] قال ابن حجر (ولما نفي من سجستان وأتى نيسابور أجمع ابن خزيمة وغيره من الأئمة على نقله منها فسكن بيت المقدس)[6] ومات فيها سنة خمس وخمسين ومائتين. وكان أصحابه ببيت المقدس نحو

---

(1) الملل والنحل107

(2) طبقات الشافعية لابن السبكي 35/2.

(3) دفع شبه من شبه 29.

(4) طبقات الشافعية 53/2.

(5) لسان الميزان 354/3 وانظر ميزان الاعتدال للذهبي 21/4.

(6) لسان الميزان 354/3.

عشرين ألفاً وكان له من الأتباع مثل ذلك في خراسان وسجستان[1] ومع أن ابـــن كـــرام لم يكن يحسن العلم ولا الأدب فقد ألف تصانيف كثيرة كما ذكر ذلك البغدادي ثم قـــال: (إلا أن كلامه في غاية الركة والسقوط)[2] وكان مصير مؤلفاته الحرق بعدما أظهر بدعته، ونجـــا كتابه عذاب القبر من النار إذ نقل منه البغدادي وغيره قول ابن كرام في وصف الله عز وجل أنه أحدي الذات أحدي الجوهر.[3]

ولم تمت الكرامية بموت مؤسسها بل تهذبت مقالته في التجسيم وزُيفت حتى كثـــر أتباعهـــا واستحسنها السلطان واعتنق مذهبها. وامتُحن بذلك بعضُ الكبار من علماء أهـــل الســـنة المنزهين لله عز وجل عن الجسمية ولوازمها.

ومن تلاميذ ابن كرام وأتباعه الذين قاموا بمذهبه إسحاق بن محمشاد الذي **صنف في فضائل ابن كرام**. يقول ابن حجر (إسحاق بن محمشاد روى عن أبي الفضل التميمي حـــديثاً هـــو وضعه بقلة حياء منه: "يجيء في آخر الزمان رجل يقال له ابن كرام تحيا السنة به". فانظر إلى المادح والممدوح وسند حديثة مجاهيل)[4]

ومن تلاميذ ابن كرام وأتباعه الشاعر أبو الفتح علي بن محمد البستي(402هـــ)[5] الذي اتصل بالملك ناصر الدولة سبكتكين[6] وعمل في خدمته فقربه منه حـــتى تـــأثر ملـــك آل سبكتكين[1] بالكرامية فنصروا المذهب وقسوا على مخالفيه.

---

(1) انظر التبصير في الدين للاسفرائيني 65، والمنتظم لابن الجوزي 98/12 والميزان، للذهبي 1/4.
(2) الفرق بين الفرق 203 وانظر الملل والنحل للشهرستاني 107.
(3) انظر الفرق بين الفرق203 والملل والنحل للشهرستاني108 والتجسيم عن المسلمين. لسهير مختـــار 63-62

(5) انظر ترجمته في البداية والنهاية لابن كثير 278/11 وشذرات الذهب لابن العماد 195/2
(6) قال الذهبي في سير أعلام النبلاء 500/16: (صاحب بلخ وغزنة وغير ذلـــك مـــات في شـــعبان "387هـــ" كانت دولته نحواً من عشرين سنة وكان فيه عدل وشجاعة وعسف وكونه كرامياً) وذكر في 484/17 مثالا لقسوته على مخالفي المذهب فقال: (كان أبو القاسم عبد الله بن عبد الله بـــن الحســـن النضري قاضي مرو صلب المذهب فدخل صاحب غزنة سبكتكين بلخ ودعا إلى مناظرة الكرامية وكـــان النضري يومئذ قاضياً ببلخ فقال سبكتكين ما تقولون في هؤلاء الزهاد الأولياء فقال النضري: هؤلاء عندنا كفرة فقال ما تقولون في ؟ فقال: إن كنت تعتقد مذهبهم فقولنا فيك كذلك فوثـــب وجعـــل يضـــربهم

ومن أتباع ابن كرام أبو عبد الله محمد بن الهيصم الذي اجتهد في إرمام مقالة ابن كـــرام حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يُفهم بين العقلاء، فمن ذلك أنه عدل بإثبات الجســـم إلى معنى زعم أنه المراد وهوالقائم بالذات، وهذا هو الرأي الذي مال إليه ابن تيمية رحمه الله. ومنه أيضاً أنه زعم أن الفوقية بمعنى العلو مع إثبات البينونة غير المتناهية بينه وبـــين خلقــه[2] وقال الشهرستاني: (قد تخطى بعض الكرامية إلى إثبات الجسمية فقال أعني بها القيام بالنفس، وذلك تلبيس على العقلاء ... وإلا فمذهب أستاذهم مع كونه محلاً للحوادث..مستوياً على العرش استقراراً مختصة بجهة فوق مكاناً واستعلاءً فليس ينجيه من هذه المخازي تزويراتُ ابن هيصم فليس يريد بالجسمية القيام بالنفس...وإنما هو إصلاح مذهب لا يقبـــل الإصـــلاح. وكيف يستوي الظل والعود أعوج وكيف استوى المذهب وصاحب المقال أهوج)[3]. وكـــان ابن الهيصم من مجالسي السلطان محمود بن سبكتكين[4] وكان ابن فورك[5] هو الذي ينـــاظر ابن الهيصم في هذا المجلس[6] وكانت هذه المناظرات سبباً في قتل ابن فورك. قال ابن السبكي:

بالدبوس حتى أدماهم وشج النضري وقيدهم وسجنهم ثم أطلقهم خـــوف الملامـــة). وقـــال في ترجمـــة سبكتكين: 17/ 486: (وكان السلطان مائلاً إلى الأثر إلا أنه من الكرامية).

(1) اتسعت دولة آل سبكتكين حتى شملت الهند وخراسان وغزنة وغيرها، كان ابتداء دولتهم (336هـــ) ومدة ولايتهم مئتي سنة وثلاث عسة سنة تقريبا، وكان ملوكهم من أحسن الملوك سيرة لاسيما الســـلطان محمود بن سبكتكين (241هـــ) وأول ملوكهم جدهم سبكتكين وانتهت دولتهم على يد الغوريين. انظر الكامل لابن الأثير 370/9 و سير أعلام النبلاء 84/17 وطبقات الشافعية الكـــبرى لابـــن الســـبكي 317-314/5.

(2) انظر الملل والنحل للشهرستاني111

(3) نهاية الإقدام 122. وانظر التجسيم عند المسلمين وهو مذهب الكرامية 89-90

(4) هو السلطان محمود بن سبكتكين أبو القاسم الملقب بيمين الدولة صاحب بلاد غزنة وما والاها كان غاية في الديانة وكراهة المعاصي وأهلها ولا يجرأ أحد أن يظهر معصية ولا خمرا في مملكته واختلف في اتباعه مذهب الكرامية. انظر البداية والنهاية لابن كثير 13/ 29 –30 و طبقات الشـــافعية لابـــن الســـبكي 314/5

(5) هو الإمام الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الذي لا يجارى فقهاً وأصولاً ونحوا مع مهابـــة وورع بالغ، بلغت تصانيفه قريبا من المائة سمع مسند الطيالسي، وروى عنه الحافظ البيهقي وأبو القاســـم القشيري. وغيرهم انظر طبقات الشافعية لابن السبكي 127/4 و شذرات الذهب لابن العماد 181/2 و وفيات الأعيان لابن خلكان 272/4

(6) انظر البداية والنهاية لابن كثير 30/12 والتجسيم عند المسلمين وهو مذهب الكرامية لسهير مختـــار 87

(وكان ابن فورك شديداً على الكرامية، وأذكر أن ما حصل له من المحنة من شغب أصحاب ابن كرام وشيعتهم من المجسمة... فتحزبوا عليه ونموا عليه غير مرة وهو ينتصر عليهم **فلما أيست الكرامية من الوشاية والمكايدة عدلت إلى السعي في موته** والراحة من تعبه فسلطوا عليه من سمه فمضى حميداً شهيداً)[1]

وكان أبو إسحاق الاسفرائيني قد تعين عليه مناظرة الكرامية بعد ابن فورك. ومن هذه المناظرات ما ذكره أبو المظفر الاسفراييني قال: (سأل بعض أتباع الكرامية في مجلس السلطان محمد بن سبكتكين إمامَ زمانه أبا إسحاق الإسفراييني رحمه الله عن هذه المسألة –الاستواء على العرش – فقال:هل يجوز أن يقال: إن الله تعالى على العرش؟ وأن العرش مكان له؟ فقال: لا. وأخرج يديه ووضع إحدى كفيه على الأخرى، وقال: كون الشيء على الشيء يكون هكذا، ثم لايخلو إما أن يكون أكبر منه أو أصغر منه فلا بد من مخصص خصه وكل مخصوص يتناهى والمتناهي لايكون إلهاً... **فلم يمكنهم أن يجيبوا عنه فأغروا به رعاعهم** حتى دفعهم عنه السلطان بنفسه... ولما ورد عليهم هذا الإلزام تحيروا فقال قوم إنه أكبر من العرش وقال قوم إنه مثل العرش. وارتكب ابن المهاجر منهم قوله إن عرضه عرض العرش. وهذه الأقوال كلها متضمنة لإثبات النهاية وذلك علم الحدوث لايجوز أن يوصف به الصانع)[2]

وابتلي الإمام الفخر الرازي بمناظرة الكرامية بعد ابن فورك وأبي إسحاق، وكان رأس الكرامية في زمانه مجد الدين بن عمر المعروف بابن القدوة وهو الذي تسبب في محنة الفخر الرازي مستغلاً مكانته عند الغوريين الذين خلفوا آل سبكتكين في حكم بلادهم [3]. وحدثت بذلك فتنة عظيمة ذكرها ابن الأثير في حوادث (595هـ) فقال: (وفي هذه السنة حدثت

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى 131/4 وانظر شذرات الذهب لابن العماد 181/4

(2) التبصير في الدين 66

(3) ينسب الغوريون إلى بلاد الغور وهي جبال وعرة ومضايق غلقة تجاور غزنة، وكان الغوريون أول الأمر يستغلون طبيعة مناطقهم في الغزو وقطع الطريق ثم تجمعوا وتحزبوا ضد آل سبكتكين وقضوا على دولتهم سنة أربعين وخمسمائة. وانتهت دولة الغوريين سنة خمس وخمسمائة وآخر ملوكهم هو غياث الدين محمد بن غيلث (605هـ) انظر الكامل لابن الأثير 62/8 و356/9 وسير أعلام النبلاء للذهبي 406/20

فتنة عظيمة بعسكر غياث الدين ملك الغور وغزنة [1]..وسببها أن الفخر محمد بن عمر الرازي كان قد قدم إلى غياث الدين فأكرمه واحترمه وبنى له مدرسة بهراة[2] فقصده الفقهاء من البلاد فعظم ذلك على الكرامية وهم كثيرون بهراة، وأما الغورية فكلهم كرامية...فاتفق الفقهاء من الكرامية والحنفية والشافعية عند غياث الدين للمناظرة وحضر الفخر الرازي وابن القدوة وهو من الكرامية الهيصمية وله عندهم محل كبير لزهده وعلمه وبيته، فتكلم الرازي فاعترض عليه ابن القدوة، وطال الكلام فاستطال عليه الفخر الرازي وسبه وشتمه وبالغ في أذاه، **وابن القدوة لايزيد على أن يقول: لايفعل مولانا، وأخذك الله، وأستغفر الله،** فانفصلوا على هذا، وقام ضياء الدين[3] في هذه الحادثة وشكر إلى غياث الدين **وذم الفخر الرازي ونسبه إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة** فلم يصغ غياث إليه. فلما كان الغد وعظ ابن القدوة بالجامع فلما صعد المنبر قال بعد أن **حمد الله وصلى على النبي: لا إله إلا الله، ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين، أيها الناس إنا لانقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما علم أرسطاليس وكفريات ابن سينا وفلسفة الفارابي فلانعلمها، فلأي شيء يُشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وعن سنة رسول نبيه، وبكى وضج الناس وبكى الكرامية واستغاثوا...وثار الناس من كل جانب وامتلأ البلد فتنة وكادوا يقتتلون ويجري ما يهلك فيه خلق كثير** فبلغ ذلك السلطان فأرسل جماعة من عنده إلى الناس وسكَّنهم ووعدهم بإخراج الفخر من عندهم

(1) هوغياث الدين محمد بن سام أبو الفتح (599هـ) أحد ملوك الغوريين كان على مذهب الكرامية إلى أن هداه الله تعالى إلى هجره (596هـ) وصار شافعي المذهب وبنى المدارس للشافعية ومسجدا بغزنة كما ذكره ابن الأثير في الكامل 246/10

(2) وهي من مدن خراسان انظر معجم البلدان لياقوت 97/5

(3) هو أحد أمراء الغوريين ضياء الدين محمد الغوري وهو ابن عم غياث الدين انظر الكامل لابن الأثير 73/10

وتقدم إليه بالعودة إلى هراة فعاد إليها)[1] وهذه حادثة مهمة في تاريخة التجسيم إذا أردنـــا أن نأخذ من دراسته العبر.

مقالة الكرامية في التجسيم:

اختلف كتاب الملل والنحل في ذكر فرق الكرامية فالبغدادي جعل الكرامية ثلاثة أصـــناف، وجعلها الرازي ستة فرق، وأوصلها الشهرستاني إلى اثنتي عشرة فرقة. ولانطيل في تفصـــيل مقالاتهم لسببين أولهما أن جهداً قد بُذل من قبل في مذهب الكرامية[2]، والثاني أن هذه الفرق وإن كان لكل واحدة منها رأي إلا أن الشهرستاني قال: (..إلا أن ذلك لما لم يصـــدر عـــن علماء معتبرين بل عن سفهاء جاهلين[3] لم نفردها مذهباً. وأوردنا مذهب صـــاحب المقالـــة وأشرنا إلى ما يتفرع منه ...)[4]

فهذا بيان مقالة ابن كرام وما تفرع منها:

وأهم مقالاته تجسيم معبوده إذ زعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته وهي الجهة التي يلاقـــي منها العرش[5]

ثم اختلف أصحابه في النهاية فمنهم من وافقه، ومنهم من أثبت النهاية له من ست جهـــات، ومنهم من أنكر النهاية له وقال هو عظيم.

ولهم في معنى العظمة خلاف فقال بعضهم معنى عظمته أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش والعرش تحته، وهو فوق ذلك على الوجه الذي هو فوق جزء منه. وقال بعضهم معنى عظمنه

---

(1) الكامل 262/10 وانظر البداية والنهاية لابن الأثير 19/13

(2) وهو رسالة نالت بها سهير مختار شهادة الماجستير من الأزهر الشريف بعنوان "التجسيم عند المسلمين وهو مذهب الكرامية " واقتصرت فيها على دراسة الكرامية وتكلمت فيه على فرقها من 86–98

(3) ولهذا لم يعبء المؤرخون بالترجمة لهؤلاء، ولم أجد فيما بين يدي من مصادر شيئاً يستحق الذكر في ترجمة رؤساء هذه الفرق غير ما سبق في تاريخ هذه الفرقة.

(4) الملل والنحل 107 وانظر الفرق بين الفرق للبغدادي 203 و اعتقادات فرق المسلمين للرازي 7.

(5) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي 203 و الملل والنحل للشهرستاني 108 واعتقادات فرق المســـلمين للرازي 17.

أنه يلاقي مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد وهو يلاقي جميع أجزاء العـــرش وهـــو العلي العظيم.[1]

وقد سبق أن ابن كرام زعم أن معبوده أحدي الذات أحدي الجوهر. وقد حاول بعض أتباعه تهذيب هذا الوصف في ما حكاه البغدادي فقال: (وأتباعه اليوم لايبوحـــون بـــإطلاق لفـــظ الجوهر على الله تعالى عند العامة خوفاً من الشناعة عند الإشاعة. وإطلاقهم لفظ الجسم عليه أشنع من اسم الجوهر وامتناعهم من تسميته جوهراً مع قولهم بأنه جسم كامتنـــاع شـــبطان الطاق الرافضي من تسمية الإله جسماً مع قوله بأنه على صورة الإنسان)[2]

واتفق أكثر الكرامية على إطلاق لفظ الجسم، واجتهد بعضهم في تزيين هذه المقالة فزعم أنـــه يريد بلفظ الجسم أنه قائم بنفسه وزعم أن هذا هو حد الجسم. قال الشهرستاني: (وبنوا على هذا أن من **من حكم القائمين بأنفسهما أن يكونا متجاوربن أو متباينين** فقضـــى بعضـــهم بالتجاور مع العرش وحكم بعضهم بالتباين. **وبما قالوا كل موجودين فإما أن يكون أحدهما بحيث الآخر كالعرض مع الجوهر وإما أن يكون بجهة منه. والباري ليس بعرض إذ هو قائم بنفسه فيجب أن يكون بجهة من العالم وأشرفها جهة فوق فقلنا هو بجهة فوق بالـــذات)**[3]

وعين هذا الاستدلال موجود في المؤلفات التي توصف بجمع العقيدة السلفية، مع أن أحداً من السلف لم يهمس فيه ببنت شفة إلا أن يكون الكرامية ومن اغتر بهم من المحدثين هم الســـلف دون الصحابة والتابعين.

ونعود إلى مقالة ابن كرام الذي زاد على ما سبق زعمَه أن الله تعالى مماس لعرشه من الصفحة العليا[4]. وأبدل أصحابه لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش، وقالوا لايصح وجود جســـم بينه وبين العرش إلا أن يحيط به العرش إلى أسفل، وهذا هو معنى المماسة التي امتنعـــوا مـــن

---

(1) انظر الملل والنحل للشهرستاني 111

(2) الفرق بين الفرق 203

(3) الملل والنحل للشهرستاني 108

(4) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي 204 و الملل والنحل للشهرستاني 108

لفظها كما نبه عليه البغدادي[1] ومنهم من قال إنه على بعض أجزاء العرش، وقال بعضهم إن العرش قد امتلأ به، وصار المتأخرون منهم إلى أنه بجهة فوق وأنه محاذ للعرش[2]

واختلفت الكرامية في المسافة التي أثبتوها بينه و بين العرش فمنهم من قال إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قُدِّر مشغولاً بالجواهر لاتصلت به. وقال ابن الهيصم: إن بينه وبين العرش بعداً لا يتناهى وهو مباين للعالم بينونة أزلية ونفى التحيز والمحاذاة وأثبت الفوقية والمباينة[3] وسوف نرى تسرب هذه المقالة إلى ما يسمى بعقيدة السلف.

واختلفت الكرامية في الاستواء على العرش فنص ابن كرام على أن معبوده على العرش استقر وأنه بجهة فوق ذاتاً وأن العرش مكان له، وجوز عليه الانتقال والنزول. وسوف نرى مدى تسرب هذه المقالة إلى ما يسمى بعقيدة السلف أيضاً.

وزاد بعض أصحابه فزعم أن العرش مكان له وأنه لو خلق بإزاء العرش عروشاً موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكاناً له لأنه أكبر منها كلها. قال البغدادي: (وهذا القول يوجب أن عرشه اليوم كبعضه في عرضه. ومنهم من قال: إنه لايزيد على عرشه من جهة المماسة ولايفضل منه شيء على العرش. وهذا يقتضي أن يكون عرضه بعرض العرش)[4] وقال أيضاً: (وأعجب من هذا كله أن ابن كرام **وصف معبوده بالثقل وذلك أنه قال في كتاب عذاب القبر في تفسير قوله تعالى "إذا السماء انفطرت"[5] إنها انفطرت من ثقل الرحمن عليها**)[6] وسوف نرى من وافق على ذلك من المنتسبين إلى السلف.

ومن مقالة ابن كرام أنه أثبت الكيفية لله عز وجل في ما نقله البغدادي من كتاب عذاب القبر قال البغدادي: (ثم إن ابن كرام ذكر في كتابه عذاب القبر باباً له ترجمة عجيبة فقال:

---

(1) انظر الفرق بين الفرق 204
(2) انظر الملل والنحل للشهرستاني 108
(3) انظر المصدر السابق 108 و اعتقادات فرق المسلمين للرازي 67
(4) الفرق بين الفرق 206
(5) الآية (1) من سورة الانفطار.
(6) الفرق بين الفرق 207

باب في كيفوفية الله عز وجل، ولايدري العاقل من ماذا يتعجب أمن جسارته على إطلاق لفظ الكيفية في صفات الله عز وجل؟ أم من قبح عبارته عن الكيفية بالكيفوفية، وله من جنس هذه العبارة أشكال ... وقد عبر عن مكان معبوده في بعض كتبه بالحيثوثية وهذه العبارات لائقة بمذهبه السخيف)[1] وهذه المقالة مما تسرب إلى ما يسمى بعقيدة السلف أيضاً.

ومن مقالة أصحابه التي زادوا فيها على مقالة كبيرهم أنهم **عدوا في صفات الله تعالى اليدين والوجه فأثبتوها صفاتٍ قديمةً قائمة بذاته، وقالوا: له يد لا كالأيدي ووجه لا كالوجوه**[2] **وأثبتوا جواز رؤيته من جهة فوق دون سائر الجهات**[3]

وزعم ابن الهيصم أن الذي أطلقه المجسمة من الهيأة والصورة والجوف وغيرها لا يشبه ما أطلق الكرامية من أنه خلق آدم بيديه وأنه استوى على العرش وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة خلقه، قال: وذلك **لأنا لا نعتقد ذلك على معنى فاسد من جارحة وعضو أو مطابقة للمكان والاستقرار بالعرش في تفسير الاستواء** ولاتردد في الأماكن التي تحيط به في تفسير المجيء، قال: **وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف ولا تشبيه، ومالم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة** [4]

وهذه محاولة ترقيع وترميم فاشلة لم يُميَّز فيها بين ألفاظ القرآن وبين ما جاء في المتون المنكرة بالأسانيد الواهية ولا بين فهمها فهماً صحيحا وبين فهمها فهماً قبيحاً، فخلطوا ألفاظ القرآن مع هذه الفهوم وتلك المنكرات، وأثبتوا الجميع مرقوعاً بزعمهم أنه على الوجه الذي يليق بجلاله ومستوراً بنفي التكييف والتشبيه لفظاً. وسوف نرى مثل هذا الترميم في ما يسمى بعقيدة السلف.

---

(1) الفرق بين الفرق 207 وانظر نحوه في التبصير في الدين للإسفرائيني 68
(2) انظر الملل والنحل للشهرستاني 111
(3) انظر الفرق بين الفرق 109 والملل والنحل للشهرستاني 111
(4) انظر الملل والنحل للشهرستاني 111

وقبل أن نختم القول في تاريخة المجسمة وفرقهم نشير إلى بعض العبر والفوائد التي يجب أن لا تغيب عن الأذهان في دراسة مثل هذه الآراء.

العبر والفوائد التي يجب أن لا تغيب عن الأذهان في دراسة مقالات التجسيم.

أولاً: إن اتباع الكتاب والسنة و السلف شعار يرفعه حتى من خالف قواطع الكتاب والسنة والسلف، فها هو ابن القدوة الكرامي يزعم أنه آمن بما أنزل وما صح، وهذا مقاتل وشيطان الطاق يزعم كل منهما أنه لم يثبت صورة للرحمن على صورة آدم إلا اتباعاً للأثر.

ثانياً: أن هذا الشعار يُلبَّس بتشنيع مذهب المخالف بنسبته إلى الفلسفة كما فعل ابن القدوة.

ثالثاً: أن مثل هذه المقالات الشنيعة وَقُودها العوام الذين لا يحسنون الاستنباط ويفتقرون إلى الفهم الدقيق، وربما فتن بهذه المقالة بعض ضعاف الطلبة الذين يتململون من إعمال الفكر فيقتنعون في اعتقادهم بتقليد من أظهر مخايل الزهد وأطال في النسك وأثر في الوعظ، ويستدلون بما يظهر من التدين على ما بطن من الدين، فها هو ابن كرام على شناعة مقالته ينخدع بزهده ووعظه الآلاف.

رابعاً: أن هؤلاء العوام يُستغلون في حماية صاحب هذه المقالة من بطش أهل الحق تارة -كما هاب صاحب سجستان قتل ابن كرام واكتفى بنفيه- وتارة يُستظهر بهم في إيذاء المخالفين وإثارة الفتن كما فعل ابن القدوة.

خامساً: أن المقالة التي بان فسادها لن تعدم من يحاول ترميمها واستئصال ما انكشف من عوارها فيتبرأ المرمم مما لايمكن إصلاحه أو يتلاعب بألفاظها ويحملها على معان أخرى غير المعاني التي بان فسادها.

سادساً: أن أكثر الناس تصريحاً بالعقائد الباطلة في هذا الباب يتمسكون بنفي التشبيه وإثبات ما أثبتوه على الوجه اللائق، فهذا هشام بن الحكم يزعم أنه إنما أثبت جسماً لا كالأجسام. وفي هذه المقالة يقول ابن السبكي:

كذب ابن فاعلة يقول لجهله   الله جسم ليس كالجسمان

لو كان جسما كان كالأجسام يا مجنون فاصغ وعد عن بهتان[1]

ومن ذلك أيضا أن مقاتل بن سليمان بعد أن تجرأ على الله عز وجل بإثبات الجسم والصـــورة والأعضاء والجوارح زعم أنه مع ذلك لا يشبهه شيء ولا يشبه غيره.

وهذه النقاط لا تغيب في عصر من العصور عن فكر الخائضين في وصـــف الله عـــز وجـــل والمتبعين لما تشابه من كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

(1) طبقات الشافعية الكبرى 379/3.

المبحث الثالث: التجسيم في فكر المحدثين

من المعروف أن أهل الحديث ليس لهم مذهب مستقل لا في الفقه ولا في الاعتقاد. وكتب الرجال وبيان حال الرو اة ومصنفات المحدثين تشهد بأن في رواة الحديث من الحنابلة والشافعية وسائر المذاهب الفقهية، وفيهم من الحشوية والرافضة والخوارج وغيرها من المذاهب الفكرية من لم يخرجهم مذهبهم الفكري من دائرة المحدثين، وإن حُكم عليهم بالبدعة ومخالفة السنة. وحتى المحدثون من أهل ا السنة فيهم من اختار مذهب الاشاعرة أو الماتريدية، و فيهم أيضا من اختار المذهب الذي يحكيه الشيخ ابن تيمية وغيره عن أهل الحديث على أنه مذهب السلف وأهل السنة. والدافع إلى هذا الانتساب إلى الحديث والسلف هو ما في الحديث النبوي والسلف الصالح من القدسية والمكانة عند أهل السنة. فكلهم يدعي وصلاً بالحديث والسلف ويطعن في فهم مخالفه لحقيقة مذهبهم.

وقد يستغل بعضُ من أخطأ في فهم مذهبهم مكانةَ الحديث والسلف للتشنيع على مخالفه وتقبيح مذهبه والتنفير عنه برميه بالتنكب عن منهجهم. وهذا يوجب أن نحرر مذهب أهل الحديث في مسألتنا خا صة ونضبط من يشمله عموم هذا الانتساب ومن هوالحقيق بشرف إقرار الحديث الشريف له بما ادعاه من الوصال.

فأهل الحديث هم المشتغلون برواية الحديث ودرايته, فكل من صنف في متون الحديث النبوي وكل من اندرج في أسانيده وكل من غلب عليه الاشتغال بعلم مصطلحه استحق أن يعد من أهل الحديث. وفي هذه الدائرة يتفاوت هؤلاء في مواقفهم من التجسيم. ويمكن إجمال تفاوتهم في موقفين

الأول: موقف من يجاهر بتنزيه الله عز وجل باختيار مذهب التفويض أو التأويل في المتشابه. وعلى رأس هؤلاء من المحدثين إمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمه الله. الذي كان ينهى عن

التحديث بالأحاديث التي توهم التشبيه وتشكل في المعنى[1] مثل الحديث الذي جاء في صورة آدم وكان ينكر ذلك إنكاراً شديدا كما في سير أعلام النبلاء للذهبي[2]

وكان مجرد السؤال عن المتشابه موجباً لغضبه على السائل وطرده من المجلس كما هو مشهور عنه، فأين الإ نكار على مجرد التحديث ومجرد السؤال عن التحديث بخلق آدم على صورة وجهه و إثبات الاستواء مع الأطيط ونحو ذلك مما يعدونه مذهباً لأهل الحديث؟

ومن أصحاب هذا الموقف الإمام أحمد بن حنبل الذي ثبت عنه التأويل وتفويض المعنى ولم يثبت عنه غيره. كما سبق. ومن أصحاب هذا الموقف من حكينا عنهم اختيار التفويض الذي يعده ابن تيمية من شر أقوال أهل البدع كما سبق.

ومنهم أيضا من نص على اختيار وجه من وجوه التأويل في أحد الأحاديث كما سبق فلولا أنه رأى ما يقتضيه الحمل على الظاهر من مخالفة أدلة التنزيه ما اختار التأويل.وهؤلاء الذين ساروا على نهج الإمام مالك وأحمد بن حنبل هم الجديرون بالإنتساب إلى الحديث الشريف.

الموقف الثاني: موقف من يثبت بعض الأخبار الواهية المنكرة التي لا تكاد تحتمل التأويل.

ومن هذا الفريق من ألف وجمع من هذه الأحاديث والأخبار التي يسمونها أخبار الصفات. وعلى هؤلاء العمدة في تقرير ما يسمونه اليوم بعقيدة السلف. ولا بد من الإشارة إلى بعض هذه المصنفات مع المرور على بعض ما فيها لندرك البون الشاسع بين أصحاب الموقف الأول وأصحاب هذا الموقف.

أولاً: كتاب الرد على الجهمية وكتاب نقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد

لعثمان بن سعيد الدارمي(280 هـ)[3]

أما كتاب الجهمية فقد احتج فيه بكثير من الأسانيد الواهية والمتون المنكرة التي تخالف التنزيه وأثبت فيه أن العرش يئط من ثقل الجبار فوقه، وأنه ينزل في الليل إلى جنة عدن وهي مسكنه

---

(1) انظر الشفا للقاضي عياض 2/ 542
(2) 449/5
(3) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء 319/13

يسكن معه فيها النبيون والصديقون والشهداء، وأنه يهبط من عرشه إلى كرسيه ثم يرتفع عن كرسيه إلى عرشه، وعقد فيه باباً في تكفير الجهمية، وباباً في قتلهم واستتابتهم من الكفر، ولا يخفى أن الجهمية مصطلح تشنيع لا يراد به فرقة انتسبت إلى الجهم بن صـــفوان لأن الجهـــم مات وماتت معه أفكاره إلا أن الدارمي ومن تابعه يعنون بالجهمية من خالفهم في صفات الله عز وجل فيدخل في هذا الوصف المعتزلة وأهل السنة من الأشاعرة والماتريدية.

أما كتابه الآخر فهو مثل سابقه، وزاد فيه إثباتَ الحركة لله عز وجل، وفيه إثباتُ الحد، وأنه مس آدم مسيساً بيده، وأنه يقعد على العرش فما يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع، وأنه قـــادر على الاستقرار على ظهر بعوضة، وأنه إذا غضب ثقل على حملة العـــرش، وأن رأس المنـــارة أقرب إليه من أسفلها، وغير ذلك مما هو مبسوط في موضعه.

وهذان الكتابان لهما منزلة عظيمة عند ابن تيمية رحمه الله وتلميذه ابن القيم وقد أكثرا النقل عن هذين الكتابين ويقول ابن القيم بعد الثناء على الدارمي: (وكتاباه من أجل الكتب المصنفة في السنة وأنفعها، وينبغي لكل طالب سنة مراده الوقوف على مـــا كـــان عليـــه الصـــحابة والتابعون والأئمة أن يقرأ كتابيه. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمـــه الله يوصـــي بهـــذين الكتابين أشد الوصية ويعظمهما جداً. وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقـــل والنقل ما ليس في غيرهما)[1]

ومع أن الحافظ الذهبي ينقل عن الدارمي ويثني عليه إلا أنه نبه إلى غلو الدارمي فقـــال: (وفي كتابه بحوث عجيبة مع المريسي يبالغ فيها في الإثبات والسكوت عنها أشبه بمنهج السلف في القديم)[2]

وهذا التنبيه لا يكفي لأننا نحتاج أن نعلم إلى أي مدى وصل الدارمي في الإثبات. ويلاحـــظ تردد الحافظ الذهبي في الحكم على ما أثبته الدارمي فهو يكتفي بأن ينبه إلى أن السكوت عنه

---

(1) اجتماع الجيوش 143
(2) العلو للعلي الغفار1/ 195

أشبه بمنهج السلف. فهل يشتبه منهج السلف بإثبات الثقل والحركة والحد والقرب الحسـي وغير ذلك من لوازم الجسم التي أثبتها الدارمي بحيث يعد السكوت عن إثباتها أشبه بمنهجهم؟

ثانياً: كتاب السنة لابن أبي عاصم

هذا الكتاب لمؤلفه أبي بكر بن أبي عاصم أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني مـن أهل البصرة (287هـ) وكان مذهبه القول بالظاهر(1). وأثبت في كتابه من الأخبار المنكرة ما هو مذكور في موضعه، ومنها أن الله خلق آدم على صورة وجهه، وعلى صورة الـرحمن، وأنه تجلى للجبل منه مثل الخنصر، وأن العرش يئط به من ثقله، وأنه يقعد محمـداً صـلى الله عليه وسلم معه على العرش، وأن المؤمنين يجالسون الله عز وجل في الجنة وغير ذلك.

ثالثاً: كتاب السنة المنسوب إلى عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله (290هـ)

وأخذ هذا الكتاب من نسبته إلى ابن الإمام أحمد مكانة كبيرة عند المنتسبين إلى السلف خاصة في العصر الحديث. وسوف نشير إلى مكانته عند المعاصرين في موضعه. وقد قطع محققه بنسبة الكتاب إلى مؤلفه وبذل وسعه في الرد على من نزه الإمام أحمد عن أن يخوض ولـده الـذي تربى في كنفه في كل ما خاض فيه المؤلف. ولم يأت المحقق بشيء علمي بل اجتهد في كـلام خطابي لا يدفع ما ذكره هو نفسه من الاعتراف بوجود مجهولين في طبقتين من طبقات إسناد هذا الكتاب إلى مؤلفه. والذي يبدو لي أن هذا الكتاب من مؤلفات من يسمونه شيخ الإسلام أبا إسماعيل الهروي صاحب المؤلفات المعروفة في ما يسمونه العقيدة السلفية. وهذا الهـروي شديد التعصب ربما ركب له إسناداً فرواه عن أبي يعقوب إسحاق بـن إبـراهيم القـراب الهروي(2) عن شيخ مجهول عن شيخ مجهول عن المؤلف. وأبو إسماعيل الهروي لا يستبعد منـه صدور ما في هذا الكتاب منه. كما سوف يتبين في الحديث على مؤلفاته السلفية. أمـا ابـن

---

(1) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء 430/13

(2) هو إسحاق بن إبراهيم بن محمد أبو يعقوب القراب السرخسي ثم الهروي. محدث هراة ربما زاد عدد شيوخه على ألف ومائتي نفس وكان زاهدا مقلا من الدنيا. توفي سنة تسع وعشرين وأربعمائة. انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء 570/17 وطبقات الشافعية الكبرى 4 /264

الإمام أحمد فلا نظن به أن يتعدى على الله وعلى رسوله وعلى الإمام أحمد والإمام أبي حنيقة النعمان. وقد ذكر المحقق في توثيق الكتاب وصحة نسبته إلى المؤلف نقلَ الحنابلة عنه وأخذَهم منه. وكل من ذكر نقلَهم عنه مِن بعد عصر الهروي المذكور، فلا تدفع هذه النقـــول هـــذا الشك في نسبة الكتاب إليه ولا الشك في صحة نسبة صحته إلى المؤلف.

واشتمل هذا الكتاب على أكثر من مئة وثمانين نصاً في الطعن في الإمام أبي حنيفـــة، بـــل في بعضها تكفيره، وأنه أُخِذ من لحيته كأنه تيس يدار به على الحلق يستتاب من الكفر أكثر من مرة، وأنه أفتى بأكل لحم الخنزير، وفيه نقلٌ عن الإمام مالك أنه ذكره بسوء، وقـــال: كـــاد الدين ومن كاد الدين فليس من الدين ووثق المحقق رجال سند هذه الرواية[1] وغير ذلك مـــن المثالب التي تقشعر منها الأبدان. عامل الله بعدله واضعها وغفر لمحققها وناشرها. وتخريج هذه الرواية في كتاب صنف لجمع السنة والعقيدة المتوارثة خير مثال علـــى أن الطعـــن بأكـــابر المسلمين وعلمائهم ركن من أركان هذه العقيدة التي تصدى لها العلماء، فما من ســـبيل إلا الطعن بهم ورميهم بالتجهم والتنكب عن منهج السلف ونحو ذلك مما تركوا بـــه الجـــواب العلمي واستبدلوا به هذا الأسلوب الناجح في فتنة العوام المأخوذين بما يظهره هـــؤلاء مـــن التزهد الهروي الكرامي، المخدوعين بلافتات الدعوة إلى الكتاب والسنة واتباع السلف.

ومما اشتمل عليه هذا الكتاب من الجرأة على الله عز وجل وصفُه بالجلوس على العـــرش، وإثبات صدر له وذراعين، وإثبات الثقل والصورة التي صور عليها آدم، وأنه على كرسي من ذهب تحمله أربعة من الملائكة، وأنه واضع رجليه على الكرسي، وأن الكرس قد عاد كالنعل في قدميه، وأنه إذا أراد أن يخوف أحداً من عباده أبدى عن بعضه، وأنه قـــرَّب داودَ عليـــه السلام حتى مس بعضه وأخذ بقدمه وغير ذلك مما سيكشف عنه البحث.

ومما اشتمل عليه في حق الإمام أحمد أنه نقل عنه تصحيح الأخبار التي تثبت جلوسَه عـــز وجل على العرش وحصولَ الأطيط من هذا الجلوس، وأنه واضع رجليه على الكرســـي وأن

---

(1) انظر السنة 199/1

الكرسي موضع قدميه، وأنه يقعد على العرش فما يفضل منه إلا قيد أربعة أصابع. وغير ذلك مما لم يغب نكارته ولا ضعف سنده على بعضهم، وسكتوا عن نسبة تصحيحه إلى إمــامهم وابن إمامهم. فحاشا لله أن يصحح الإمام أحمد هذه الأخبار فيخفى عليه ضعف سندها ومــا في متنها من النكارة ومخالفة عقيدة السلف ثم يأتي المحقق ليكشف عن ذلك؟

رابعاً: كتاب السنة للخلال

وهو أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد البغدادي الخلال (311هــ)

قال الذهبي: (أخذ الفقه عن خلق كثير من أصحاب الإمام أحمد..ورحل إلى فارس وإلى الشام والجزيرة يتطلب فقه الإمام أحمد وفتاويه وأجوبته وكتبَ عن الكبار والصغار حتى كتب عن تلامذته وجمع فأوعى... ولم يكن قبله للإمام مذهب مستقل حتى تتبع هو نصــوص أحمــد ودونها وبرهنها بعد الثلاث مئة فرحمه الله تعالى.

قال الخطيب في تاريخه جمع الخلال علوم أحمد وتطلبها وسافر لأجلها وكتبها وصنفها كتباً لم يكن فيمن ينتحل مذهب أحمد أحدٌ أجمع لذلك منه)[1]

وفي كتاب السنة أطال الخلال في تقرير قعود النبي صلى الله عليه وسلم مع الباري ســبحانه على الفضلة التي تفضل من العرش. وحشر مع ذلك نقولاً عن بعض المحدثين في تكفير منكره ورميه بالبدعة والتجهم وغير ذلك مما لو قرأه رجل لم يسمع عن الإسلام شيئاً لظن أن هــذا الخبر ركن من أركان الإسلام. وفيه أيضاً الكذب على الإمام أحمد وأنه تلهف لسماع هــذا الخبر إذ لم تحصل روايته له من علو.[2]

وفيه أن الله عز وجل ينادي: يا داود اُدن مني فلا يزال يدنيه حتى يمس بعضه ويقــول: كــن أمامي فيقول رب ذنبي ذنبي، فيقول الله له كن خلفي خذ بقدمي.

---

(1) سير أعلام النبلاء 297/14 وانظر تاريخ بغداد للخطيب 112/5 وشذرات الذهب لابن العماد 1/261

(2) انظر السنة للخلال 244-255.

ثم يقول الخلال في آخر كتابه: (وبعد هذا أسعدكم الله فلو ذهبنا نكتب حكايات الشـيوخ والأسانيد والروايات لطال الكتاب غير أنا نؤمل من الله عز وجل أن يكون في بعض ما كتبنا بلغةٌ لمن أراد الله به فثقوا بالله وبالنصر من عنده على مخالفيكم فإنكم بعين الله بقربه وتحـت كنفه)[1]

خامساً: كتاب التوحيد لا بن خزيمة

وهو أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابورى(311هـ) صاحب الصحيح المشهود له بالفقه والرواية [2] ولكن العلماء أخذوا عليه خوضه في الكلام. ولعله تأثر برأس الكرامية فقد نقل ابن السبكي عن الحاكم أنه ذكر في تاريخه محمد بن كرام فقال:(..وقد أثـنى عليـه فيما بلغني ابن خزيمة واجتمع به غير مرة)[3]

وقد لامه بعض المحدثين على الخوض في ما لا يحسنه. فمن ذلك ما أخرجه البيهقي بسنده عن عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي أنه قال: (ما لأبي بكر والكلام ؟ إنما الأولى بنا وبه ألا نتكلم فيما لم نتعلمه..-قال البيهقي - والقصة فيه طويلة وقد رجع محمد بن إسـحاق إلى طريقـة السلف وتلهف على ما قال والله أعلم)[4]

واعترف ابن خزيمة على نفسه بأنه لايحسن الكلام فقد نقل البيهقي عنه أنه قال: (ما تنكرون على فقيه راوي حديث لا يحسن الكلام)[5]

وكتاب التوحيد هو جزء من صحيحه على التحقيق لأنه يحيل في أكثر من موضع على أبواب الصلاة وغيرها من أبواب الصحيح. وفيه باب بعنوان إثبات الأصابع لله عز وجل، وبـاب في إثبات القدم، ونحو ذلك. ومع أنه اشترط الصحة في ما يذكره إلا أنه لم يلتزم بذلك فـأخرج فيه متوناً منكرة وأسانيدَ واهيةً، منها ما جاء في أن الكرسي موضع قدميه، وأن العرش يـئط

---

(1) السنة 265/1
(2) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء للذهبي 365/14
(3) طبقات الشافعية الكبرى 3/ 304
(4) الأسماء والصفات 342
(5) المصدر السابق 340

به، وأنه تجلى منه مثل طرف الخنصر، وأنه يهبط ثم يرتفع، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا بروحه وملائكته فينتفض تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وأن جنة عدن مسكنه، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم رآه في روضة خضراء دونه فراش من ذهب يحمله أربعة من الملائكة، وغير ذلك مما هو مبسوط في موضعه.

سادساً: كتاب الصفات للدارقطني

وهو الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الذي انتهى إليه علم الأثر والمعرفة بالعلل وأسماء الرجال مع الصدق وصحة الاعتقاد.[1] وهذا الكتاب تشهد حاله الحديثية على براءة الدارقطني البصير بعلل الحديث ورجاله منه. وإنما يصلح أن يكون من صنيع من رواه عنه. فلا تصح نسبته إلى الدارقطني كما نبه عليه الكوثري[2] لأن في سنده إليه أبا العز بن كادش أحمد بن عبيد الله (526هـ) قال الذهبي في ترجمته: (أقر بوضع حديث وتاب وأناب)[3]

ولا يخفى أن هذه التوبة لاتعني قبول روايته لأمرين الأول أن من قواعد المحدثين أن التائب من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل روايته أبداً وإن حسنت طريقته، حكاه السيوطي عن الإمام أحمد بن حنبل وغيره من المحدثين.[4]

الثاني: أنه حتى على مذهب من يقبل توبته لا يلزم قبولُ روايته لأنه ضعيف الرواية قبل الكذب وبعده. نقل ابن حجر في ترجمته أنه كان كذاباً لا يحتج بمثله وللأئمة فيه مقال[5]

ويرويه ابن كادش عن محمد بن علي أبي طالب العشاري قال الذهبي في ترجمته: (شيخ صدوق معروف لكن أدخلوا عليه أشياء فحدث بها بسلامة باطن منها حديث موضوع في

---

(1) انظر ترجمته في العبر في خبر من غبر للذهبي 30/3
(2) انظر تبديد الظلام المخيم 206
(3) ميزان الإعتدال 259/1
(4) تدريب الراوي329/1 وانظرالمنهل الروي لبدر الدين بن جماعة 67
(5) لسان الميزان 218/1وانظر ترجمته في المغني في الضعفاء للذهبي47

فضل ليلة عاشوراء ومنها عقيدة للشافعي –وذكر بعض الأباطيل عنه ثم قال – فقبح الله مـــن وضعه والعتب إنما هو على محدثي بغداد كيف تركوا العشاري يروي هذه الأباطيل)[1]

وفي هذا ا لكتاب باب في إثبات القدمين، وفيه أن الكرسي موضع القدمين، وفيــه الأطــيط وخلق آدم على صورة الرحمن ونحو ذلك.

سابعاً: كتاب التوحيد لابن مندة.

وهو أبو عبد الله محمد بن إسحاق " ابن مندة " (395هــ) [2] وله أيضا كتاب الرد علـــى الجهمية وفيه أن الله يكشف يوم القيامة عن ساقيه، وعزاه إلى البخاري ومسلم، مع أنه لـــيس في أحدهما[3] وفيه أن الله خلق الملائكة من نور الصدر والذراعين، وأن الكرسي موضع قدمه، ونحو ذلك من الأخبار.

ثامنا: كتاب العرش وماروي فيه

لمحمد بن عثمان بن أبي شيبة (297هــ) وحال الكتاب من حال مؤلفه الذي نقل الـــذهبي تضعيفه عن الجمهور وتكذيبَه عن عبد الله بن أحمد بن حنبل.وعن غيره الاتهام بالوضع[4]

وفي هذا الكتاب أن أقرب الخلق إلى الله جبريل وميكائيل وإسرافيل، بينهم وبين ربهم مســـيرة خمسمائة عام، وأن السماء منفطرة من ثقل الله، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم رأى ربـــه في روضة خضراء ونحو ذلك مما هو مبسوط في موضعه.

تاسعا: كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي.

والهروي هو الذي كان المجسمة بهراة يلقبونه شيخ الإسلام نكاية بمن سمى به الحافظ أبا عثمان الصابوني، قال ابن السبكي: (وأما المجسمة بمدينة هراة فلما ثارت نفوسهم من هـــذا اللقـــب عمدوا إلى أبي إسماعيل عبد الله الأنصاري صاحب كتاب ذم الكلام فلقبوه بشيخ الإســـلام.

---

(1) ميزان الإعتدال6/ 267وانظر ترجمته في لسان الميزان 302/5
(2) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء 38/17
(3) الرد على الجهمية 16/1
(4) انظر العبر في خبر من غبر 2/ 114 و سير أعلام النبلاء 21/14 وشذرات الذهب لابـــن العمـــاد 226/1

وكان الأنصاري المشار إليه رجلاً كثير العبادة محدثاً إلا أنه يتظاهر بالتجسيم والتشبيه وينـــال من أهل السنة وقد بالغ في كتابه ذم الكلام حتى ذكر أن ذبائح الأشعرية لا تحل..وكان أهل هراة في عصره فئتين فئة تعتقده وتبالغ فيه لما عنده من التقشف والتعبد وفئة تكفره لما يظهره من التشبيه.

ومن مصنفاته التي فوقت نحوه سهام أهل الإسلام كتاب ذم الكلام وكتـــاب الفـــاروق في الصفات وكتاب الأربعين، وهذه الكتب الثلاثة أبان فيها عن اعتقاد التشبيه وأفصح.. وكان شديد التعصب للفرق الحنبلية بحيث كان ينشد على المنبر على ما حكى عنه تلميذه محمد بن طاهر

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت فوصيتي للناس أن يتحنبلوا

وترك الرواية عن شيخه القاضي أبي بكر الحيري لكونه أشعرياً وكل هذا تعصب زائد برأنـــا الله من الأهواء)[1]

وفي كتاب الأربعين أن محمداً صلى الله عليه وسلم رأى ربه في صورة شاب أمرد في قدميه خضرة. وفيه باب بعنوان وضع الله عز وجل قدمه على الكرسي، وباب في إثبات الجهات لله عز وجل، وباب في إثبات الحد، وباب في إثبات الخط، وباب في إثبات الصورة، وبـــاب في إثبات العينين، وباب في إثبات الهرولة، ومن عناوينها يتبين ما تحتها من الأخبار التي سيكشف عنها البحث.

ومن كتابه ذم الكلام ينقل ابن تيمية تعثر الهروي في الوقيعة بالإمام الأشعري فيقول ابن تيمية: (وقال شيخ الاسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري في كتاب ذم الكـــلام في آخره لما عقد باباً في ذكر هؤلاء الأشعرية المتأخرين فقال باب في ذكر كلام الأشعري، ولمـــا نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل السنة طوايا كلام الجهمية وما أودعته مـــن رموز الفلاسفة و لم يقع منهم إلا على التعطيل البحت وأن قطب مذهبهم ومنتهى عقيدهم ما

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى 4/ 272-273

صرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم أن الفلك دوار والسماء خالية..وأن قولهم سميع بلا سمع.. بلا نفس ولا شخص ولا صورة، .. فقد شحنت كتاب تكفير الجهمية من مقالات علماء الإسلام ورن الخلفاء فيهم ودق عامة أهل السنة عليهم وإجماع المسلمين على إخراجهم من الملة.. يردون على اليهود قولهم يد الله مغلولة فينكرون الغل وينكرون اليد فيكونوا أسوأ حالاً من اليهود لأن الله سبحانه أثبت الصفة ونفى العيب واليهود أثبتت الصفة وأثبتت العيب وهؤلاء نفوا الصفة كما نفوا العيب.. وإنما اعتقادهم أن القرآن غير موجود، لفظية الجهمية الذكور بمرة والجهمية الإناث بعشر مرات.

.. قالوا وقد شاع في المسلمين أن رأسهم علي بن إسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي)[1]

نقل ذلك ابن تيمية مستشهداً به على ذم من سماهم المتأخرين من أصحاب الأشعري مع أن من سماه شيخ الإسلام لم يوفر منهم أحداً بل حكى الإجماع على تكفيرهم وشحن كتبه في ذلك وسعى بين السلاطين في فتنتهم، ونضح بما فيه من وصفهم ذلك الوصف الذي خرج به عن حدود الأدب وصار من بعده سنة سيئة عليه وزرها ثم على ابن تيمية مثل ذلك الوزر لأنه عمل بهذه السنة في أكثر من موضع حتى تابعه عليها ابن القيم ومن افتتن بهم من المعاصرين.

وبما سبق يتبين شيء من حال هذه المصنفات وسوف يكشف في ثنايا البحث عن تفصيل هذا الإجمال. ولكن لا بد أن نبين هنا غلط هؤلاء المصنفين على سبيل الإجمال أيضاً.

غلط هؤلاء المصنفين على وجه الإجمال:

أولاً: أنهم جمعوا فيها أخباراً متفرقة فأحدث هذا الجمع في دلالتها تقوية لظاهرها الموهم كما سبق في الكلام على التفويض.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2 /400- 404 وانظر هذه الحكاية في سير أعلام النبلاء 16/ 478 .

ثانياً: أنهم لم يفرقوا فيها بين النصوص التي تتفاوت دلالة وثبوتاً فمثلاً جعلوا قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى)[1] مع الأخبار المنكرة التي تتحدث عن القعود على العرش وأطيط العرش من ثقل الجبار فوقه، وجعلوا هذين المتفاوتين من أدلة الاستواء على العرش. وبقية الأمثلة مبسوطة في الشبه السمعية.

ثالثاً: أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع وبين حديث موقوف على صحابي أو تابعي، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا. بل ربما عارضوا ما هو مشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرويات عن أحد التابعين. ومثال ذلك تفسير المقام المحمود بالإقعاد على العرش. بل لم يفرقوا بين حديث نبوي وخبر إسرائيلي، فربما جعلوا ما لقول الرسول صلى الله عليه وسلم من القدسية والمكانة ثابتاً لقول أهل الكتاب. ومثال ذلك ما ذكروه في الاستلقاء على العرش ووضع إحدى رجليه على الأخرى وغير ذلك مما هو مبسوط في الشبه السمعية.

رابعاً: أنهم لم يفرقوا بين منقول بالتواتر من الكتاب والسنة وخبر لم يصح سنده فأثبتوا بالثاني ما أثبتوه بالأول. وقد سبق بعض الأمثلة لذلك وسيأتي في الشبه السمعية بسط ذلك.

أمثلة تثبت وقوع الاختلاف والنزاع بين اهل الحديث بسبب الاعتقاد

بعد أن ذكرنا عن أهل الحديث ما يستحيل معه حكاية اتفاقهم على مذهب واحد نؤكد اختلافهم ببعض ما حصل بين الفريقين من النزاع والتنازع. فمن ذلك ما فعله يحيى بن عمار السجزي شيخ أبي إسماعيل الهروي بالحافظ ابن حبان رحمه الله، كما ذكره الذهبي في ترجمة ابن حبان فقال: (قال أبو إسماعيل الأنصاري شيخ الإسلام سألت يحيى بن عمار عن أبي حاتم ابن حبان فقال: رأيته، ونحن أخرجناه من سجستان كان له علم كثير ولم يكن له كبير دين قدم علينا **فأنكر الحد لله فأخرجناه**)[2]

---

(1) الآية (5) من سورة طه

(2) ميزان الإعتدال 99/6. ومن ظلم هؤلاء الحنابلة وفتنهم ما ذكره المؤرخون في منعهم من الدخول على ابن جرير الطبري، انظر الكامل لابن الأثير 9/7 وسير أعلام النبلاء 14/ 272 وطبقات الشافعية الكبرى 34/4 و3/ 125

فانظر إلى هذا التباين بين الفريقين فمن جانب يُعد إثبات الحد لله عز وجل مخالفاً لتنزيـــه الله عز وجل عنه لأنه من لوازم الجسم، ومن جانب آخر يُعد نفيه طعناً في الدين وموجباً لطـــرد من ينفيه. وإن شئت فهناك موقف ثالث متذبذب كالذي ذكره الحافظ الذهبي تعليقاً علـــى قول يحيى بن عمار قال: (قلت: إنكاره الحد وإثباتكم للحد نـــوع مـــن فضـــول الكـــلام، والسكوت عن الطرفين أولى إذ لم يأت نص بنفي ذلك ولا إثباته والله تعالى ليس كمثله شيء فمن أثبته قال له خصمه جعلت لله حداً برأيك ولا نص معك بالحد والمحدود مخلوق تعالى الله عن ذلك. وقال هو للنافي ساويت ربك بالشيء المعدوم إذ المعدوم لا حد له فمـــن نـــزه الله وسكت سلم وتابع السلف)[1]

وهذا الموقف الذي لا يرضى عن الموقفين السابقين موقف متهافت فقد حصل النزاع في الحد نفياً وإثباتاً فإن كان الحد من لوازم الجسم التي يجب تنزيه الله عز وجل عنها فلا يسع النـــافي أن يسكت على إثبات التجسيم. وإن كان نفي الحد موجباً لعدم الباري فلا يســـع المثبـــت السكوت على نفيه. أما ما ذكره من لزوم عدمه فهو شبهة من شبه التجسيم سيأتي الجـــواب عنها.

وبهذا يتبين أن المحدثين ليس لهم عقيدة جامعة فيكون عزو عقيدةٍ إلى جماعة الحديث تمويهاً[2] ويتبن أيضا أنه لا يصح قولُ ابن تيمية رحمه الله في المتكلمين: (..ولو اعتصـــموا بالكتـــاب والسنة لاتفقوا كما اتفق أهل السنة والحديث فإن أئمة السنة والحديث لم يختلفوا في شيء من أصول دينهم)[3]

---

(1) ميزان الإعتدال 99/6
(2) انظر تبديد الظلام المخيم للكوثري 20
(3) درء التعارض 10/ 306

المبحث الرابع: التجسيم في فكر الحنابلة

نعوذ بالله أن يكون غرضنا في عقد هذا المبحث هو الطعن بمذهب من مذاهب أهل السنة، بل الأمر على عكسه لأن الذي دعا إلى تخصيص البحث في مسألة التجسيم في فكر الحنابلة خاصة دون غيره من المذاهب الفقهية هو ميل بعض الحنابلة إلى الغلو في الإثبات ورغبة بعض مخالفيهم في عدِّ قول هؤلاء الغلاة قولاً لعامة الحنابلة. والحق أن علماء الحنابلة منزهون عن هذا الغلو وقد لهجوا بالبراءة منه ومن تبرئة إمامهم منه أيضاً.

وفي ذلك يقول ابن الجوزي رحمه الله كلاماً ينبغي أن يكتب بماء الذهب: (اعلم وفقك الله تعالى أني لما تتبعت مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى رأيته رجلا كبير القدر في العلوم، قد بالغ رحمة الله عليه في النظر في علوم الفقه ومذاهب القدماء، حتى لا تأتي مسألة إلا وله فيها نص أو تنبيه إلا أنه على طريق السلف، **فلم يصنف إلا المنقول**، فرأيت مذهبه خالياً من التصانيف التي كثر جنسها عند الخصوم ...**ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح**، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد وصاحبه القاضي[1] وابن الزاغوني **فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس. فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات**، وعينين وفماً ولهواتٍ وأضراساً.. ويدين وأصابعَ وكفاً وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين. وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس. وقالوا: يجوز أن يُمس وَيمس، ويدني العبد من ذاته. وقال بعضهم: ويتنفس. ثم يرضون العوام بقولهم: لا كما يعقل...ثم **يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون: نحن أهل السنة، وكلامهم صريح في التشبيه**. وقد تبعهم خلق من العوام. فقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: **يا**

---

(1) وهذا الكتاب كثر الكلام فيه وفي مؤلفه القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (458هـ) وفي سير أعلام النبلاء 18/ 90 أشار الذهبي إلى ما يقتضي رجوع أبي يعلى عنه بعد ما قام عليه العلماء لتأليفه هذا الكتاب ووصل الأمر إلى الخليفة القادر بالله العباسي وقال أبو يعلى على الملأ: (القرآن كلام الله وأخبار الصفات تمر كما جاءت).

أصحابنا أنتم أصحاب نقل وإمامكم الاكبر أحمد بن حنبل يقول وهو تحت السياط:" كيف أقول ما لم يقل". فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه... فلو أنكم قلتم: نقرأ الأحاديث ونسكت ما أنكر عليكم أحد، إنما حمْلكم إياها على الظاهر قبيح، **فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه. ولقد كسيتم هذا المذهب شيناً قبيحاً حتى صار لا يقال حنبلي إلا مجسم..**)[1]

ولهج شيوخ الحنابلة من قبل ابن الجوزي في الإنكار الشديد على أبي يعلى حتى قالوا فيه كلمة فظيعة لا نقصد بنقلها إلا بيان غيرة أكابر هذا المذهب على مذهبهم، كما فعل شيخ الحنابلة رزق الله التميمي[2] فقال في حق القاضي أبي يعلى وكتابه إبطال التأويلات: (**لقد خري أبو يعلى الفراء على الحنابلة خرية لا يغسلها الماء**)[3]

وأنت إذا تأملت منزلة هذا القائل المشهود له بالرئاسة والتقدم في الفقه والأصول والتفسير والعربية والحشمة والهيبة وعلو الكعب في الوعظ احتجت مع ذلك إلى الإطلاع على كتاب أبي يعلى لتعرف أن هذه الكلمة لم تصدر منه إلا لغيرته الشديدة على مذهب الحنابلة من أمر فظيع نسب إليهم بسبب أبي يعلى. فإذا وقفت على ما في إبطال التأويلات من إثبات الأضراس واللهوات والفخذ والساعد والساق والأبعاض ورؤيته على صورة شاب أمرد ونحو ذلك مما هو مبسوط في موضعه علمت أن التميمي رحمه الله لم يغادر وقاره إلا لأمر لو سكت عنه لما بقي معه شيء من وقار ولا حشمة. وكان الغرض من هذه اللفظة لفت الأنظار إلى براءة المذهب مما نسب إليه بسبب الغالين فيه.

---

(1) دفع شبه التشبيه لابن الجوزي 30-33

(2) هو رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز الإمام أبو محمد التميمي (488هـ) وانظر شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي 384/2 قال ابن الجوزي في المنتظم 89/9 (قال إبن عقيل كان سيد الجماعة من أصحاب أحمد بيتا ورياسة وحشمة أبو محمد التميمي وكان أحلى الناس عبارة في النظر وأجراهم قلما في الفتيا وأحسنهم وعظا) وقال الذهبي في العبر في خبر من غبر 3/ 322(..الفقيه الواعظ شيخ الحنابلة قرأ القرآن على أبي الحسن الحمامي وتقدم في الفقه والتفسير والأصول والعربية واللغة.. وكان كبير بغداد وجليلها وكان يقول كل الطوائف تدعيني).وانظر شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي 384/2

(3) انظر الكامل لابن الأثير 378/8 وتبديد الظلام المخيم للكوثري مع السيف الصقيل للسبكي 148

ولكن بعض المعاصرين وقع في ما خاف منه أكابر الحنابلة على مذهبهم. من ذلك أن السقاف إذا حكى قولاً من الأقوال المنكرة ينسبه إلى مذهب الحنابلة والمجسمة[1] بل يتطاول على الإمام أحمد فيقول تعليقاً على قول وقف هو نفسه على عدم صحته إلى أبي ثور: (**وكل هذه الخرافات أتى بها أبو ثور من أحمد بن حنبل**، على أنه بعد هذا الولاء لأحمد رجع أحمد فقال إنه جهمي..)[2]. بل انساقت نفسه إلى التطاول على الأشاعرة أيضاً إذا ذكروا مع الحنابلة فيتحدث عن الإمام الباقلاني الذي لفت نظرَه في ترجمته أنه كان موالفاً لكبار الحنابلة فقال: (ذكر الذهبي في ترجمته " أمَر شيخ الحنابلة أبو الفضل التميمي منادياً يقول بين يدي جنازته هذا ناصر السنة والدين والذاب عن الشريعة " فهذا أمر عجب عجاب **مع ما عُرف به الحنابلة من معاداتهم للأشعرية وشدة بغضهم له**، وقال الذهبي في ترجمة شيخ الحنابلة التميمي في السير أيضا " كان صديقاً للقاضي أبي بكر الباقلاني ومواداً له ". وفي كتاب تبين كذب المفتري لابن عساكر بيان أكثر من هذا عن الصداقة)[3] وذكر الباقلاني في غير هذا الموضع فرماه بالتجسيم صراحة[4] ولم يوفر حتى الإمام الأشعري فيقول تعليقاً على اختلاف ذكره في سنة وفاته: (فلو كان الأشعري حقاً وصدقاً كما يقولون له مذهب وأتباع معروفون لضبط يوم موته بالساعة فضلاً عن اليوم والشهر والسنة فلا أدري لم وقع كل هذا؟ وكل هذا يضع علامات استفهام على الأشعري ومصنفاته وحقيقته. والله أعلم بحقيقة الحال)[5]

والذي دعانا إلى ذكر هذا الكلام هو بيان ما آل إليه الوهم في خلط مذهب الحنابلة وإمامهم بمذهب بعض الغلاة منهم. ولا يخفى أن المتقدمين والمقدمين من أصحاب أحمد كلهم

(1) انظر العلو للذهبي بتحقيق حسن السقاف 531
(2) انظر تعليقه على العلو للذهبي 468
(3) العلو بتحقيقه 539
(4) انظر المصدر السابق 519
(5) انظرالمصدر السابق511 –512. وما ذكره السقاف من الغمز وما وضعه من الاستفهام شيء طغت به نفسه. وأنت ترى أثر ذلك في تصغير حجم الخط عند اسم مخالفه، وفي الاستخفاف به كقوله عن ابن تيمية: (الشيخ الحراني بتشديد الراء مع ترقيقها). ولو أن المحدث الكوثري كان حياً فبلغه غمزه الإمام أحمد بن حنبل ورميه للباقلاني بالتجسيم لأخذه به ونسأل الله عز وجل أن يبصرنا وإياه بعيوبنا.

على مذهبه في التنزيه لا خلاف بينهم وبين الحنابلة في ذلك، يقول ابن الجوزي في الكتاب الذي يحققه السقاف: (**وكان الإمام أحمد يقول: أمِرُّوا الأحاديث كما جاءت، وعلى هذا كبار أصحابه كإبراهيم الحربي، ومن كبار أصحابنا أبو الحسن التميمي، وأبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب وأبو الوفاء ابن عقيل**)[1] وهذا مما لا ينكره أحد من أهل التنزيه. وحكى أبو الفضل التميمي اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل فقال: (**وأنكر على من يقول بالجسم وقال إن الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وسمك** و تركيب وصورة وتأليف والله تعالى خارج عن ذلك كله فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية و لم يجيء في الشريعة ذلك فبطل)[2]

ومثل هذه النصوص كثيرة مذكورة في مواضعها فنبرأ إلى الله عز وجل من نسبة التجسيم إلى الحنابلة كما برأهم من ذلك الأشعرية فقال الشهرستاني: (..**فأما أحمد بن حنبل..وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث**.. وسلكوا طريق السلامة فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولانتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لايشبه شيئاً من المخلوقات وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: " لما خلقت بيدي"[3] وجب قطع يده)[4] فهذا التوالف بين الحنابلة والأشعرية يدل على اتفاق المذهبين على تنزيه الله عز وجل فأي سبب يدعو إلى الخلاف والنزاع؟ وأي ضير وجده السقاف من الوفاق بين أهل السنة. وإنما حصل النزاع والافتراق بين غلاة الحنابلة والأشاعرة، وكان مع الأشاعرة في هذا النزاع المقدمون في مذهب الإمام أحمد. وإنما علا زبد هؤلاء الغلاة في فترة عصيبة مرت بها الدولة الإسلامية فاستغلوا غفلة السلطان وخدعوا العوام

---

(1) دفع شبه التشبيه 111
(2) اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل 294-295
(3) الآية (75) من سورة ص.
(4) الملل والنحل 104

بما هم عليه من التزهد وبما رفعوه من شعار السنة ونبذ البدعة والتجهم، وهذا مما شـهد بـه المؤرخون، من ذلك قول ابن خلدون وهو يصف بغداد: (واضطربت آخر الدولة العباسـية بالفتن وكثر فيها المفسدون والدعار.. وأعيا على الحكام أمرهم وربما حدثت الفـتن..بـين الحنابلة وا لشافعية وغيرهم من تصريح الحنابلة بالتشبية في الذات والصفات ونسبتهم ذلك إلى الإمام أحمد وحاشاه منه فيقع الجدال والنكير ثم يفضى إلى الفتنة بين العوام..ولم يحصل مـن ملوكهم اهتمام لحسم ذلك لاشتغالهم بما هو أعظم منه في الدولة والنواحى)[1]

فإن قيل ما السبب في اختيار الغلاة مذهب الإمام أحمد بن حنبل؟

فالجواب لسببين: الأول: أن الإمام أحمد اشتهر موقفه في محنة خلق القرآن وطال فيها صـبره وثباته حتى صار له من القبول ما دفع إلى ادعاء الغلاة الانتسـاب إلى مذهبـه متظـاهرين بالتمسك بالأثر والسنة كما فعل الإمام أحمد. ولا يخفى أن الإمام لم يتمسك بالاسـرائيليات والأخبار الضعيفة والمتون المنكرة كما فعل هؤلاء، واستغلوا ما كتبه الله للإمام من القبول عند العوام فزخرفوا مذهبهم بالانتساب إليه واستثاروهم بالغيرة على مذهبه.

الثاني: أن الإمام لورعه لم يصنف إلا في المنقول المأثور(.. **وكان الإمام لا يرى وضع الكتب وينهي عن كتابة كلامه ومسائله)**[2] ولهذا طمع هؤلاء في نسبة بعض أفكارهم إليه فتجـد الاختلاف في الرواية عن الإمام أحمد كثيراً، حتى أن القاضي أبا يعلى صنف في الاختلاف عن الإمام أحمد كتابا خاصا وهو "الروايتان والوجهان " وجعل آخره خاصاً في المسائل المتعلقـة بالعقيدة.[3] وتجد بعض الرسائل المنسوبة إلى الإمام اعتمد عليها الكثيرون مع أن فيهـا رواة مجهولين مثل رسالة مسدد بن مسرهد ورسالة الاصطخري وغيرها[4] بل تجد مصنفاً معتمـداً

---

(1) تاريخ ابن خلدون 477/3. وانظر بعض فتن هؤلاء في الكامل لابن الأثير 57/7 و 114/7

(2) انظر دفع شبه التشبيه 30 وسيرأعلام النبلاء 11 /327

(3) حُقق ما يتعلق منه بمسائل الفقه وبقي الجزء المتعلق بالعقيدة مخطوطا في قسم المخطزطـات بالمكتبـة المركزية في الجامعة الإسلامية بالمدينة، انظر المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة للـدكتور عبد الإله الأحمدي 48

(4) جمع هذه الرسائل عبد الإله الأحمدي و لم يمنعه الاعتراف بوجود مجاهيل في أسانيد أكثرها من نسبتها إلى الإمام.

ومنسوباً إلى الإمام وفي سنده إليه رجل مجهول وهو "الرد على الزنادقة والجهمية " فهل انقطعت الرواية عند أهل الرواية وعن إمام الرواية حتى لم يبق لها إلا المجاهيل ؟ ونختم الكلام في هذه المسألة بأبيات صادقة ختم بها ابن الجوزي دفعه عن مذهب الحنابلة فقال:

وجاءك قوم يدعون تمذهبا بمذهبه ما كل زرع له أكل

فلا في فروع يثبتون لنصرة وعندهم من فهم ما قاله شغل

إذا ناظروا قاموا مقام مقاتل فواعجباً والقوم كلهم عزل

قياسهم طردا إذا ما تصدروا وهم من علوم النقل أجمعها عطل

إذا لم يكن في النقل صاحب فطنة تشابهت الحياة وانقطع الحبل

ومالوا إلى التشبيه أخذاً بصورة لما نقلوه في الصفات وهم غفل

وقالوا الذي قلناه مذهب أحمد فمال إلى تصديقهم من به جهل

وصار الأعادي قائلين لكلنا مشبهة قد ضرنا الصحب والخل

فقد فضحوا ذاك الإمام بجهلهم ومذهبه التنزيه لكن هم اختلوا

لعمري لقد أدركت منهم مشايخاً وأكثر من أدركتهم ما له عقل

وما زلت أجلو عندهم كل خصلة من الاعتقاد الرذل كي يجمع الشمل

تسموا بألقاب ولا علمَ عندهم موائدهم لا حرم فيها ولا حل[1]

---

(1) مختصرا من دفع شبه التشبيه لابن الجوزي 78

المبحث الخامس التجسيم في الفكر الإسلامي الحديث

سبق أن قدمنا أن من المعاصرين من ملأ الدنيا شغباًعلى مذهب أهل السنة والجماعة ومسلكيهم في ما تشابه من الكتاب والسنة وأنهم على كثرة ما حققوه ودرسوه ونشروه لم يقرورا شبهة ولم يحكموا اعتراضاً ولم يزيدوا إلا وبالاً وبللاً. وفي هذا المبحث يتبين العذر الذي سوغ إعادة الكتابة في هذا المذهب المستشنع الهالك. فنشير إلى صنيع المعاصرين ممن خاضوا في المتشابه فحاموا حول حمى التجسيم، ولما وقفوا على درء التفويض والتأويل عن حمى التشبيه بالغوا في تشنيع هذين المسلكين وأسرفوا في ذم جمهور أهل السنة وأكابرها من الأشاعرة والحنفية الذين اختاروا هذين المسلكين فرموهم بالتعطيل والتجهم والإلحاد وصرح بعضهم باستباحة دمائهم وأعراضهم، وعكفوا على بعض مصنفات السابقين الذين سبقوهم في ذلك فأشبعوها دراسة وخدمة وقدَّموها على أنها مصادرُ العقيدة السلفية. فلا بد من الإشارة أولاً إلى جهودهم في خدمة المصنفات التي خاض فيها المتقدمون في ما تشابه. ولابد من الإشار ة إلى جهودهم في التشنيع على من اختار هذين المسلكين لإبطال ما يدرأ التجسيم

أولاً: جهود المعاصرين في نشر المصنفات التالفة وتحقيقها ونشرها وتعظيمها

اهتم المعاصرون بما صنفه بعض المتقدمين من الكتب التي جُمعت فيها الأخبار المتشابهة والمتونُ المنكرة في ما يسمونه كتبَ التوحيد والسنةَ والردَ على الجهمية، وقد سبق الكلام على هذه المصنفات إلا أنا نريد هنا أن نشير إلى منزلة هذه المصنفات في فكر المعاصرين الذين بذلوا جهدا كبيراً في تحقيقها ودراستها على طريقتهم في الدراسة ونشرِها وتوزيعها على مكتبات العالم الإسلامي. فمن أهم هذه الكتبِ على الإطلاق كتابُ السنة المنسوب لعبد الله بن أحمد وكنا قد أطلنا الكلام في هذا الكتاب وكشفنا عن كثير من الطامات التي ضمتها صحفاته السوداء. والمقصود هنا أن نشير إلى منزلة هذا الكتاب في فكر المعاصرين. ومما يشير إلى أهمية هذا الكتا ب تحقيقُه في رسالة جامعية نال فيها المحقق التقديرالممتاز في شهادة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية. وقد صرح الباحث بما يشير إلى منزلة هذا الكتاب في الفكر

السلفي فقال:(**إن هذا الكتاب من أوائل المصادر التي كتبت في عقيدة السلف** فإخراجه للناس في هذا العصر من الأهمية بمكان) [1] ويقول أيضاً:(**هذا الكتاب من أمهات مصادر العقيدة في كتب السلف** ... لذا فهو من المصادر الأولى إذ لم يتقدمه إلا بعض الكتب الصغيرة.. **فهو من هذا الجانب ذا[2] مكانة كبيرة حيث اعتمدت عليه كثير من الكتب التي صنفت في عقيدة السلف ... فهو بحق مصدر رائد برزت قيمته في من نقل عنه وعزا إليه ... فهذا الكتاب صنو لهذه المصنفات التي هي اليوم تحتل مكان الصدارة بعد كتاب الله في المكتبة الإسلامية**)[3]

وقد أجريتُ إحصائية لما في هذا الكتاب من الأحاديث والآثار فوجدت المحقق قد ضعف من أحاديثه وآثاره ما يقارب ثمانية وخمسين خبراً من كل مئة خبر، وفي ما وثَّق المحقق رجالَ إسناده من أخبار هذا الكتاب ما يزيدك علماً بقيمة هذا الكتاب وتوثيق المحقق لرجاله، فمن ذلك مثلاً أنه وثق ما أخرجه المؤلف بسنده عن الإمام مالك بن أنس أنه ذكر أبا حنيفة بكلام سوء وقال: كادَ الدينَ ومن كاد الدين فليس من الدين[4]. ومنه أيضاً عن أبي عوانة أن أبا حنيفة قال في المسكر حلال[5] وأنه استتيب من الكفر مرتين[6] ومنه أيضاً أن الله عز وجل يدني داودَ عليه السلام حتى يضع يده في يده[7] فأنت ترى أن القوم زهَّدوا في إحياء علوم الدين للحجة الغزالي متذرعين بما فيه من الأحاديث الضعيفة، مع أن الغزالي لم يورد هذه الأحاديث في كتاب موضوعه العقيدة في الله عزوجل وصفاته! بل لو كان يُشترط في الأخبار التي يُحتج بها في فضائل الأعمال ما يُشترط في الأخبار التي يُحتج بها في العقائد لم ينج مؤلفُ كتابِ السنة مما نجا منه الغزالي وهو معارضة القواطع التي دلت على تنزيه الله عز وجل، فقد

---

(1) مقدمة كتاب السنة 15/1
(2) الصواب (ذو مكانة) لأنه خبر
(3) المصدر السابق66-65/1
(4) المصدر السابق 199/1
(5) المصدر السابق 207/1
(6) المصدر السابق 193/1
(7) المصدر السابق205/2

سبق أن المحقق نفسَه اعترف على بعض أخبار الكتاب بأن فيه دخولاً في تكييف صفات الله عز وجل فيكون أسوأ حالاً ممن احتج بحديث ضعيف في فضائل الأعمال التي لايعارضها الشرع بل لا بد أن يشهد لها إجمالاً أو تفصيلاً. وبالجملة فقد سبق نقدُ هذا الكتاب وما تضمنه من المنكرات والإسرائيليات التي لم تخف حتى على المحقق فمن العجيب أن يزعم المحقق أن هذا الكتاب صنوٌ لمؤلفات تحتل مكان الصدارة بعد كتاب الله في المكتبة الإسلامية.

ومن العجيب أن القوم تظاهروا على عده من مصادر عقيدتهم السلفية. ومن يتابع السلف على نبذ التعصب والتجرد لطلب الحق يعلم أن الإسلام أغنى ما يكون عن هذا الكتاب، لأن شيئاً من دين الله عز وجل لم يوكَل إثباته إلى كتاب مجهول السند. ويعلم أن ما اختص به هذا الكتاب هو الطعن في السلف وإثارة الفتنة بين المسلمين ووصفُ الله عز وجل بالجلوس على العرش وحصول الأطيط في العرش من ثقل الجبار فوقه ونحو ذلك من المنكرات منسوباً إلى الإمام أحمد وابنه عبد الله. ولست أرى مع طبع هذا الكتاب ونشره وتحقيقه وجهاً لمن تثاقل في الرد وتذرع بالورع عن الخوض في ما شجر بين المسلمين، فكيف يستقيم هذا الورع إذا كان هذا الكتاب واحداً من جملة كتب ورسائل وفتاوى تظاهرت على الخوض في المتشابه والطعن في علماء الأمة.

ومن هذه الكتب كتاب السنة لابن أبي عاصم فلم يكتف القوم بتحقيق الألباني له فحققه الدكتور باسم بن فيصل الجوابرة وشهد للكتاب ولمؤلفه بالسلفية[1]. ولم يكتفوا بتحقيق محمد خليل هراس لكتاب التوحيد لابن خزيمة حتى حققه الدكتور عبد العزيز إبراهيم الشهوان ونال بتحقيقه الدكتوراه وشهد فيها للكتاب ولمؤلفه بالسلفية[2] ومن العجيب أنه أخذ على المؤلف تأويل حديث الصورة، ثم كاد أن يلتمس له سبعةً وسبعين عذراً في روايته عن بعض الضعفاء والمجهولين[3].

---

(1) انظر كتاب السنة بتحقيقه 20/1
(2) انظر مقدمة تحقيق الكتاب 38/1
(3) المصدر السابق68/1

وكان عثمان بن سعيد الدارمي جديراً بالعناية والاهتمام أكثر من غيره فلم يكتف القوم بتحقيق الدكتور علي سامي النشار لكتابيه الرد على المريسي والرد على الجهمية ضمن مجموعة عقائد السلف حتى حقق رئيس جمعية أنصار السنة المحمدية محمد حامد الفقي كتاب الرد على المريسي بعد إلحاح شديد من أفاضل علماء نجد وطلبة الحرمين كما زعم وقال في الكتاب: (**من أجل الكتب الداحضة لأباطيل الجهمية**)[1] ثم حققه الدكتور رشيد بن حسين في رسالة نال بها شهادة الماجستير بتقدير ممتاز قال فيها: (ومن تأمل كتابه سيقف على ما كان عليه هذا الرجل من مناصرة السنة.. وشدة الحرص على إثبات صفات الله وأسمائه)[2]. وأما كتاب الرد على الجهمية فقد حققه أيضاً بدر البدر وشهد له باتباع السلف ونصر السنة[3]. وخص الطالب محمود محمد أبو رحيم الدارميَّ بدراسة دفاعه عن عقيدة السلف في رسالة جامعية زعم فيها أن الدارمي لم تتعثر قدمه في اقتفاء أثر سلفه الصالح[4].

ولم ير محمد بن خليفة التميمي بأساً بأن يعد من مصادر العقيدة السلفية أيضاً كتاب العرش لعثمان بن أبي شيبة ونال شهادة الدكتوراه على تحقيقه لهذا الكتاب وشهد له ولمؤلفه بالسلفية[5].

ولم يأنف بعضهم من تحقيق كتاب أحد المتهمين بالوضع وحكِّ الكتبِ وهو أبو عبد الله بن بطة العكبري الذي ألف كتابه الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ونال رضا نعسان معطي شهادة الماجستير على تحقيقه وقال: (**كتاب الإبانة لابن بطة يعد أكبر موسوعة في العقيدة**

---

(1) انظر الكتاب بتحقيقه 48

(2) انظر مقدمة الكتاب بتحقيقه 14/1

(3) انظر مقدمة الكتاب بتحقيقه 9-10

(4) انظر مقدمة رسالته الموسومة " عثمان بن سعيد الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف" من رسائل جامعة أم القرى 1403

(5) انظر مقدمة رسالته "محمد بن عثمان بن ابي شيبة وكتابه العرش" ص 7 و221 وقد نال به شهادة الماجستير من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

السلفية.. هذا الكتاب يمثل مذهب الإمام أحمد بن حنبل..)[1] وحاشا لمذهب إمـــام أهـــل الأثر أن يمثله متهم بالوضع والتصرف في الكتب.

ومثله كتاب التوحيد لابن مندة الذي اشترك في تحقيقه الطالبان موسى بن عبد العزيز الغصن ومحمد بن عبد الله الوهيبي لأنه من مصادر عقيدة السلف أيضاً [2]

وحظي كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لأبي إسماعيل الهروي بعناية الدكتور علي بن محمـــد الفقيهي فحققه على أنه من مصادر العقيدة السلفية أيضاً.

وقد سبق الكلام على هذه المصنفات والكشف عن ما تضمنته من المنكرات الواهيات التي إن كان لابد من جعلها مصدراً لشيء فلا يجوز إلا أن تكون مصدراً للأخبار المنكرة، وليس أدل على ذلك من أن بعض القوم عد كتاب العظمة لأبي الشيخ الأصفهاني من مصادر العقيـــدة السلفية[3] مع أنه مادة لمن صنف في جمع الأحاديث الموضوعة.

واهتموا بكتاب إبطال التأويلات لأبي يعلى الفراء فحققه محمد بن حمد النجدي وزعم أنه كتاب فريد تضمن الرد على تأويلات الأشاعرة والمعتزلة والجهمية لأخبار الصفات الإلهية وبيان مذهب السلف فيها [4] وقال متحلياً بالمنهج العلمي:(والكتاب لا يخلو من هفوات كما هو شأن جميع الكتب فقد أبى الله أن يتم إلا كتابَه كما قال الشافعي رحمه الله)[5] فهذا المحقق يزعم أن ما عده أئمة الحنابلة عاراً محسوباً على المذهب من الهفوات، فهل يعد من الهفـــوات إثبات الأضراس واللهوات وإثبات الفراش والحجر في الصفات! ومن العجيب أن المحقق شهد

---

(1) انظر مقدمة الكتاب بتحقيقه 6/1-7

(2) انظر مقدمة الكتاب 23/1

(3) انظر مثلا مقدمة المحقق رضاء الله بن محمد المباركفوري 12/1 و40و83 و85. وانظر أيضاً جواب أهل السنة لعبد الله بن محمد بن عبد الوهاب 156 فقد عده من كتب السنة مع كتابي الدارمي وكتـــاب ابن بطة والهروي وسنة الخلال ونحوها. وانظر أيضاً من عقيدة المسلمين لعلي محمد المصراتي 29 وانظـــر أيضاً الآثار الواردة عن أئمة السنة= = في أبواب الاعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء وهو رسالة جامعية نال بها جمال بن أحمد بن بشيربادي شهادة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من الجامعة الإسلامية بالمدينـــة المنورة.

(4) انظر مقدمة إبطال التأويلات 4/1

(5) المصدر السابق 6/1

للمؤلف باتباع الإمام أحمد ومذهب أهل السنة وأخذ عليه نفي التجسيم وعدَّه من القليل الذي وافق فيه المتكلمين من نفي أو إثبات أو تفويض مما يخالف بزعمه كتاب الله وسنة رسوله[1]

وقد اعتنى القوم في دراسة منهج أبي يعلى فنال الطالب فهد بن موسى الفائز شهادة الماجستير في رسالته"منهج القاضي أبي يعلى في أصول الدين" [2]

ونال الطالب سعود بن عبد العزيز الخلف شهادة الماجستير بتقدير ممتاز في رسالة شهد فيها لأبي يعلى باتباع منهج السلف في إبطال التأويلات[3] وقد بذل وسعه في دفع صولة أئمة الحنابلة على أبي يعلى وشيخه ابن حامد وما شانوا به المذهب فزعم أنهم في ذلك اتبعوا السنة واقتفوا الأثر[4] وعاب على ابن العربي أنه نسب إلى أبي يعلى أنه قال القول المشهور في الفرج واللحية وزعم أن أبا يعلى بريء منه، مع أن كتاب أبي يعلى الذي شهد له المحقق فيه باتباع منهج السلف أثبت لله عز وجل الفخذ والأضراس واللهوات والإبهام والخنصر والرجل والوجه واليدين والساق والصدر والحقو والذراعين وغيرها مما سموه بالصفات.

ونال الطالب سعود الخلف شهادة الماجستير في رسالته التي أعدها تحت عنوان "القاضي أبو يعلى وكتابه مسائل الإيمان " [5]

وأكثر القوم من الثناء على هذه المؤلفات وعدها من مصادر العقيدة السلفية و لم أقف على خلاف بينهم في ذلك[6]

---

(1) المصدر السابق 25/1

(2) من رسائل جامعة الإمام محمد بن سعود سنة 1412هـ

(3) انظر "القاضي أبو يعلى وكتابه مسائل الإيمان " 67

(4)المصدر السابق 114

(5) رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 1406هـ

(6) انظر فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء 124/3 وحواب أهل السنة لعبد الله بن محمد بن عبد الوهاب 158وتنبيهات على من تأول الصفات لابن باز 22 والعقيدة الصحيحة له 11 ومجموع فتاوى ابن عثيمين 149/1 وعقيدة التوحيد للكتور صالح الفوزان 220 وعلاقة الإثبات والتفويض لرضا نعسان معطي 21 ومن عقيدة المسلمين 29 وتعرف الخلف بمنهج السلف للكتور إبراهيم بن محمد البريكان 271 وإثبات علو الله لأسامة القصاص 17.

ثانياً: ذم أهل السنة من الأشاعرة ورميهم بالبدعة واستباحة دمائهم وأعراضهم

ويجب أن نتذكر أن هؤلاء لم ينقموا على الأشاعرة إلا التفويض والتأويل إذ لا يتم بهما الخوض في المتشابه ولا إثباتُ ما يسمونه بالصفات. فهذا ابن تيمية رحمه الله يشير إلى موضع النزاع فيقول لأحد مناظريه:(.. **إن أمهاتِ المسائل التى خالف فيها متأخرو المتكلمين ممن ينتحل مذهب الأشعرى لأهل الحديث ثلاثُ مسائل وصفُ الله بالعلو على العرش ومسألة القرآن ومسألة تأويل الصفات.** فقلت له نبدأ بالكلام على **مسألة تأويل الصفات فإنها الأم والباقى من المسائل فرع عليها**)[1]. ويقول صالح الفوزان: (**أما كون الأشاعرة لم يخرجوا عن الإسلام فهذا صحيح هم من جملة المسلمين وأما أنهم من أهل السنة والجماعة فلا لأنهم يخالفون أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات من غير تأويل**)[2]

ويقول ابن باز:(فالأشاعرة وأشباههم لا يدخلون في أهل السنة في إثبات الصفات لكونهم قد خالفوهم في ذلك وسلكوا غير منهجهم... كما أنه لا مانع أن يقال: إن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة في باب الأسماء والصفات وإن كانوا منهم في الأبواب الأخرى)[3]

وقد سبق بيان هذه المسالك الثلاثة وإقامة الأدلة على صحة هذين المسلكين وصحة نسبتهما إلى السلف وبراءة الفكر السليم والسلف الصالح من هذا المسلك الذي اختاره القوم، وهذا يعني أن القوم ما نقموا منهم إلا أنهم لم يثبتوا الصفاتِ بالظن و لم يتبعوا ما تشابه بل حملوه على محكم التنزيه وعلى ما يصح حمله عليه في لغة العرب وأساليبها أو تمسكوا بتفويض العلم بالمراد إلى الله عز وجل و لم يتصرفوا فيه بزيادة أو تغيير أو تأويل. فهل يستحق من اختار هذين المسلكين هذه الحملة الشرسة وما حكمت به على الأشاعرة.

---

(1) مجموع الفتاوى 354/6

(2) تنبيهات على مقالات الصابوني 62

(3) تنبيهات في الرد على من تأول الصفات 42 وانظر نحوه في وسطية أهل السنة بين الفرق للدكتور محمد باكريم محمد 298

هذه الحملة التي شارك فيها ابن تيمية رحمه الله بوصفٍ خـرج فيـه عـن جـادة العلـم فقال:(..فالمعتزلة في الصفات مخانيث الجهمية وأما الكلابية فيثبتـون الصـفات في الجملـة وكذلك الأشعريون **ولكنهم كما قال الشيخ أبو أسماعيل الانصاري الجهمية الإناث وهـم مخانيث المعتزلة)**(1)

وقال أيضاً:(.. ومن رزقه الله معرفة ما جاءت به الرسل وبصراً نافذاً وعرف حقيقة مأخـذ هؤلاء علم قطعاً أنهم يلحدون في أسمائه وآياته وأنهم كذبوا بالرسل وبالكتاب وبما أرسل بـه رسله. ولهذا كانوا يقولون إن البدع مشتقة من الكفر وآيلة إليه **ويقولون إن المعتزلة مخانيث الفلاسفة والأشعرية مخانيث المعتزلة.** وكان يحيى بن عمار يقول المعتزلة الجهميـة الـذكور والأشعرية الجهمية الإناث ومرادهم الأشعرية الذين ينفون الصفات الخبرية. وأما من قال منهم بكتاب الإبانة الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ولم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة **لكن مجرد الانتساب إلى الاشعرى بدعة. لا سيما وأنه بذلك يوهم حسناً بكـل من انتسب هذه النسبة وينفتح بذلك أبواب شر)**(2)

ويقول ابن القيم: **(ليسوا مخانيث الوجود فلا إلى*** الكفران ينحازوا ولا الإيمان)**(3)

وقال أيضاً:(في كسر الطاغوت الذي نفوا به صفات ذي الملكوت والجبروت

أهون بذا الطاغوت لا عز اسمه طاغوت ذي التعطيل والكفران
كم من أسير بل جريح بل قتيل تحت ذا الطاغوت في الأزمان
وترى الجبان يكاد يخلع قلبه من لفظه تبا لكل جبان
وترى المخنث حين يقرع سمعه تبدو عليه شمائل النسوان
ويظل منكوحاً لكل معطل ولكل زنديق أخي كفران)(4)

---

(1) انظر الحسنة والسيئة ضمن مجموع الفتاوى 348/14
(2) المصدر السابق 359/6 وانظر أيضاً 227/8 و114/2
(3) شرح قصيدة ابن القيم 203/2
(4) شرح قصيدة ابن القيم 320/2

ويقول أيضاً:(.. **بل الذي بين أهل الحديث والجهمية من الحرب أعظم مما بين عسكر الكفر وعسكر الإسلام)**[1]

ومن ذلك ما نشره المعاصرون تحت عنوان نونية القحطاني لأبي محمد عبد الله بـــن محمـــد القحطاني الأندلسي (387هــ) بتحقيق محمد بن أحمد سيد أحمد، هذه النونية الـــتي يعـــتني بعض المبتدئين بحفظها وتجد نسخا منها عند أبواب معظم المساجد!

ومن أبيات هذه النونية:

والآن أهجو الأشعري وحزبه وأذيع ما كتموا من البهتان

عطلتم السبع السموات العلا والعرشَ أخليتم من الرحمن

لأقطعن بمعولي أعراضكم ما دام يصحب مهجتي جثماني

ولأكتبن إلى البلاد بسبكم فيسير سير البزل بالركبان

يا أشعرية يا أسافلة الورى يا عمي يا صم بلا آذان

إني لأبغضكم وأبغض حزبكم بغضاً أقل قليله أضغاني

لو كنت أعمى المقلتين لسرني كيلا يرى إنسانكم إنساني

قد عشت مسروراً ومت مخفراً ولقيت ربي سرني ورعاني

لم أدخر عملاً لربي صالحاً لكن بإسخاطي لكم أرضاني[2]

و لم يشفع الانتسا ب إلى المحدثين ولا الانتساب إلى الحنابلة في منع تطاول القوم علـــى مثـــل الحافظ البيهقي[3] وابن الجوزي[1] والحافظ النووي[2] والحافظ ابن حجر[3]

---

(1) اجتماع الجيوش الإسلامية 154 وانظر الصواعق المرسلة 1333/4

(2) انظر نونية القحطاني 54-50 وانظر رمي الأشاعرة بالبدعة في معتقد أهل السنة للدكتور محمد بـــن خليفة التميمي 54-55 وموقف أهل السنة من أهل البدع للـــدكتور إبـــراهيم بـــن عـــامر الرحيلـــي 154/1. وقد جعل الدكتور غالب بن علي العواجي الإمام الأشعري في الدرجة الثالث مـــن درجـــات الجهمية في كتابه فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام 989/2. وعد رضـــاء الله المبـــاركفوري الأشـــاعرة والماتريدية من الحركات الهدامة والفتن في مقدمة تحقيقه كتاب العظمة83/1

(3) انظر مقدمة رسالة أحمد بن على الغامدي وعنوانها البيهقي وموقفه من الإلهيات وهي رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى 1402

فيقول الدكتور محمد أمان الجامي بعد نفيه علاقةَ الأشاعرة بالسلف:(**وقد انخدع بهم كثير من علماء الفقه والحديث فوافقوهم في بعض ما ابتدعوه ...فانتشرت في مصر والشام والعراق باسم عقيدة أهل السنة والجماعة حيث خلا الميدان لأبي حميدان)**[4] ومراده بميدان أبي حميدان قلب الجزيرة العربية حيث يقول: (هكذا تجسدت الدعوة السلفية في الدولة السعودية الإسلامية السلفية في قلب الجزيرة العربية..التزمت الحكومة السعودية أن يكون المنهج المقرر بالنسبة للمواد بالنسبة للمواد الدينية المنهج السلفي في جميع مراحل التعليم من المرحلة الإبتدائية إلى الدراسات العليا فالشاب السعودي يبدأ في دراسة العقيدة على المنهج السلفي من السنة الإبتدائية الأولى ثم يستمر في دراسة العقيدة والشريعة على المنهج نفسه بتوسع متفاوت ومطرد إلى درجة الدكتوراه كما ينهج هذا المنهجَ الطلاب الوافدون من خارج البلاد للدراسة في الجامعات السعودية ليتخرجوا على ذلك المنهج السلفي ليطبقوه في بلادهم إذا رجعوا إليهم ...فلا يوجد في الجامعات السعودية ولن يوجد إن شاء الله منهج آخر يزاحم المنهج السلفي) [5] وهذا شاهد على أهمية التلقين وتغيير فطر المنزهين منذ نعومة الأظفار حتى يشيب على الفكر الحسي. وفيه التنبيه على الطريقة التي انتشر بها هذا الفكر في بعض أنحاء العالم الإسلامي.

ويقول عبد الملك علي الكليب:(وهؤلاء الأشاعرة يدافعون عن الزنادقة مدافعة المسعور..وهذا شأنهم في الشام والهند ومصر وكثير من بلدان المسلمين ورحم الله محمد بن عبد الوهاب الذي

---

(1) وقد خصه أحمد بن عطية الزهراني بالدراسة على طريقتهم في رسالته التي نال فيها شهادة الماجستير من جامعة أم القرى 1397هـ بعنوان ابن الجوزي بين التفويض والتأويل.

(2) انظر دعوة التوحيد للدكتور محمد خليل هراس 224 وفتاوى اللجنة الدائمة 163/3.

(3) انظر نيل عبد الله بن إبراهيم آل حمد من الحافظ ابن حجر في تحقيقه لكتاب توفيق الرحمن لفيصل بن عبد العزيز آل مبارك 220/2 وقد رماه بمخالفة أهل السنة واتباع أهل البدع من الأشاعرة.وانظر نحوه في منهج الحافظ ابن حجر في العقيدة لمحمد إسحاق كندو131 وغمزه بأنه كان ذا عقيدة يشوبها التمشعر.

(4) الصفات الإلهية 155

(5) المصدر السابق 136

طهر أكثر جزيرة العرب من الشرك والبدع والعقائد الفاسدة الهدامة الكـافرة)[1] . ويقـول محمد بن ربيع المدخلي في وصف القرن السادس الهجري:(.. كان الأشاعرة يلقبون أنفسـهم أهل السنة والجماعة وكاد يختفي المنهج السلفي منهج أحمد بن حنبل ومن سبقه مـن أئمـة الإسلام وأصبحت عقيدة السلف غريبة يعد أتباعها في أنحاء العالم الإسلامي على الأصابع)[2] وهذا من أصح الاعتراف بشذوذ هذا الفكر وتطرفه وغلوه حتى لايعد لـه في أنحـاء العـالم الإسلامي من الأتباع إلا بعدد الأصابع. وهو من أصدق الشهادة على ما سيأتي من قول ابن السبكي. هذا القول الذي يحصل به الجواب عن ما يستحق الجواب مما سبق. قال رحمـه الله: (إعلم أن أبا الحسن لم يبتدع رأياً ولم ينشىء مذهباً، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف مناضـل عما كانت عليه صحابة رسول الله فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عَقَد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدي به فى ذلك السـالكُ سـبيلَه فى الدلائل يسمى أشعرياً. ولقد قلت مرة للشيخ الإمام رحمه الله–والده السبكي- أنا أعجب من الحافظ ابن عساكر فى عدِّه طوائف من أتباع الشيخ ولم يذكر إلا نزراً يسيراً وعدداً قلـيلاً، ولو وفى الاستيعاب حقه لاستوعب غالب علماء المذاهب الأربعة فإنهم بـرأي أبي الحسـن يدينون الله تعالى؟ فقال إنما ذكر من اشتهر بالمناضلة عن أبي الحسن وإلا فـالأمر علـى مـا ذكرت من أن غالب علماء المذاهب معه. وقد ذكر الشيخ شيخ الإسلام عز الدين بن عبـد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية فى زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفيـة جمـال الـدين الحصيرى.. ونقل الحافظ –ابن عساكر –كلام الشيخ أبي عبد الله محمد بن موسى بن عمـار الكلاعى المآيرقى وهو من أئمة المالكية فى هذا الفصل فاستوعب فيه أهل السنة من المالكيـة والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الأشعرى يتكلمون وبحجته يحتجون...قال المآيرقى ولم يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة إنما جرى على سنن غيره وعلـى نصـرة

(1) صفات التابعين وأهل الكتاب والسنة 6-7
(2) انظر تعليقه على كتاب الحجة في بيان المحجة لإسماعيل بن محمد التميمي(535هـ) 42/1

مذهب معروف فزاد المذهب حجة وبياناً و لم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهباً انفرد بـــه ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نسب إلى مالك، ومن كان على مذهب أهل المدينة يقـــال لـــه مالكى ومالك إنما جرى على سنن من كان قبله وكان كثير الاتباع لهم إلا أنه لما زاد المذهب بياناً وبسطاً عزي إليه، كذلك أبو الحسن الأشعرى ولا فرق، ليس له فى مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتواليفه فى نصرته.)[1]

وقال أيضاً: (ذكر بيان أن طريقة الشيخ هى التى عليها المعتبرون من علماء الإسلام والمتميزون من المذاهب الأربعة فى معرفة الحلال والحرام والقائمون بنصرة دين سيدنا محمد. قد قدمنا فى تضاعيف الكلام ما يدل على ذلك وحكينا لك مقالة الشيخ ابن عبد السلام ومن ســبقه إلى مثلها وتلاه على قولها حيث ذكروا أن الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة أشــعريون هذه عبارة ابن عبد السلام شيخ الشافعية وابن الحاجب شيخ المالكية والحصيرى شيخ الحنفية.

ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الأمة الثقة الثبت: هل من الفقهـــاء الحنفيـــة والمالكيـــة والشافعية إلا موافق الأشعرى ومنتسب إليه وراض بحميد سعيه فى دين الله ومثنٍ بكثرة العلم عليه غير شرذمة قليلة تضمر التشبيه وتعادى كل موحد يعتقد التنزيه أو تضاهى قول المعتزلة فى ذمه وتباهى بإظهار جهرها بقدرة سعة علمه.

.. قلت أنا أعلم أن المالكية كلهم أشاعرة لا أستثنى أحدا والشافعية غالبهم أشاعرة لا أســتثنى إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال ممن لا يعبأ الله به، والحنفية أكثــرهم أشــاعرة أعــنى يعتقدون عقد الأشعرى لا يخرج منهم إلا من لحق منهم بالمعتزلة، والحنابلـــة أكثـــر فضـــلاء متقدميهم أشاعرة لم يخرج منهم عن عقيدة الأشعرى إلا من لحق بأهل التجسيم وهم فى هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم)[2]

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى 3/365 -67

(2) طبقات الشافعية الكبرى 3/371-377 وانظر كلام الحافظ ابن عساكر في تبيين كذب المفتـــري 118-122 332و362

ولست أرى وجهاً للسكوت عن وصف الله عز وجل بشيء مما سبق مع التغرير بنسبته إلى السلف، ولا أرى وجهاً يبرر السكوت على التطاول على أكابر علماء المسلمين من الأشاعرة ورميهم بالبدعة ومخالفة السلف خاصة في هذا العصر الذي علا فيه الزبد واستحسنت فيه المسايرة و إيثار السلامة وطمع فيه بالوظيقة ولو بمجاملة من خاض في المتشابه وتطاول على الأكابر. وما أعجب التذرع بكراهة إيقاظ الفتن مع نشر هذه المصنفات وانتشار التطاول على جمهور أهل السنة وأكابرها على مر العصور. فإن كان بيان ما في هذه المصنفات من الخوض في المتشابه إيقاظاً فهو إيقاظ لمن غطوا في سبات الفتنة والله المستعان.

المبحث السادس في تعريف الجسم وبعض المصطلحات التي ترتبط به في هذا البحث

التجسيم في اللغة من "جسَّم" على "فعَّل" بالتضعيف، وقد ذكر أهل الصرف من معاني(فعَّل) نسبةَ المفعول إلى أصل الفعل وتسميتَه به، نحو فسَّقته أي نسبته إلى الفسق، وكفرته إذا نسبته إلى الكفر.(1) **فالتجسيم** إذن هو نسبة الجسمية إلى المفعول. وبهذا المعنى اللغوي الذي أفادته الصيغة مع معرفة المعنى الإصطلاحي في الجسم يُعرف المراد بالتجسيم إذا خص بالمذهب الرديء في وصف الباري سبحانه. وهذا يحتم علينا البحث في لفظ الجسم وما يفيده عند أهل الإصطلاح المعنيين به في هذه المباحث.

أما **الجسم في اللغة** فهو من أصل يدل على تجمع الشيء كما ذكره ابن فارس (2) ومنه الجسم وهو ما يجمع البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق، والجمع أجسام. وقد جَسُم الشيء أي عَظُم فهو جسيم, والأجسَم: الأضخم.(3)

وقد لاحظ أهل الإصطلاح أنه يقال في اللغة فلان أجسم من فلان إذا كان بدنه أضخم من بدنه وأن المبالغة في اللغة لا تجيء من لفظ اسم عند زيادة معنى إلا وذلك الاسم موضوع لما جاءت المبالغة من لفظ اسمه، فإذا كانت الزيادة في طول شيء وعرضه وعمقه أو حجمه ومقداره تكسبه الوصف بأنه أجسم من غيره كان هذا دالاً على أن الجسم هو ذو الحجم والمقدار أو الطويل العريض العميق(4) أو نحو ذلك من التعاريف التي خص بها المتكلمون هذا القسم من أقسام الموجودات.

---

(1) انظر شرح الشافية للرضى الاستراباذي 94/1

(2) انظر مقاييس اللغة لابن فارس "جسم " 457/1 وجمهرة اللغة ، لابن دريد "جسم " 2 /94و المحكم لابن سيده "جسم" 200/7، والمخصص له أيضاً76/2. والكليات لأبي البقاء الكفوي،158/2.

(3) انظر العين للخليل 6 /60(جسم) والكنز اللغوي لابن السكيت الاهوازي ص 165 والصحاح للجوهري1887/5 (جسم) ولسان العرب لابن منظور 12/ 99(جسم)

(4) انظر الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري 160

وانقسام ما حولنا من الموجودات مما لا يخفى على ناظر ولكن العبارة عنه تتفاوت بحسب الاصطلاح، فمنهم من يرى أن الموجودات موجوداتٌ مادية وموجودات معنوية، ومنهم من يقول الموجودات ذوات وصفات، ومنهم من يقول الموجودات حسية وعقلية. والذي يعنينا هنا نظر المتكلمين في هذه القسمة الظاهرة التي يذكرون في التعبير عن أقسامها مصطلحات الجسم والجوهر والعرض.

أما الجسم فهو المصطلح الذي خصوا به أظهر هذه الموجودات الذي لا يخفى تمييزه على أحد بما يتصف به من الحجمية والثقل وشغل الفراغ، هذه الصفات التي يقع الجسم فيها تحت إدراك الحس وقوعاً يجد معه العاقل تصوراً أولياً لماهية الجسم وإن لم يخطر بباله ما يذكره المتكلمون في تعريفه من التحيز والانقسام[1] والجزء الذي لا يتجزأ وغير ذلك من التصورات الغامضة التي يُحتاج في إدراكها إلى ما يُستغنى عنه في التصور الأولي لمصطلح الجسم. وهذا يدعونا إلى الاقتصاد في استقصاء ماذكره المعنييون بهذا الاصطلاح في تعريف الجسم.

فاختار المحققون من المتكلمين في تعريفه أن يقال: **الجسم هو المتحيز بالذات القابل للقسمة**[2]

ويعنون **بالمتحيز بالذات**: **القابل للإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك.** واحتزوا بالذات عن ما يقبل الإشارة الحسية إليه لا بالذات ولكن على سبيل التبعية لما قام به، كما سيأتي.[3]

---

(1) انظر مطالع الأنظار للأصفهاني 110

(2) انظر شرح المقاصد للتفتازاني10/3 وشرح المواقف للجرجاني 302/6 وكشاف الاصطلاحات للتهانوي 536/1 وحاشية الصاوي على الخريدة 50

ومن هذه التعارف التي ذكرها المتكلمون ما اختاره الجرجاني في التعريفات 103فقال:(الجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة ,وقيل الجسم هو المركب المؤلف من الجوهر) وانظر التعريفات للمناوي345/2.

واختار المعتزلة في تعريفه أن يقال هو الطويل العريض العميق انظر شرح الأصول الخمسة 95.

(3) وخرج بقيد الإشارة الحسية الموجودات المجردة عن الحيز والقيام بالمتحيز على تقدير وجودها لأنها تقبل الإشارة العقلية. انظر حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف 72/2

واحترزوا بقيد القابل للانقسام عن المتحيز الذي لا يقبل الانقسام، وهو الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ. وهو العنصر الأول في تكوين الأجسام والحد الذي تنتهي إليه القسمة فلايقبل عندها تجزؤ ولا انقسام.

والمراد بالقسمة في تعريف الجسم ما يعم القسمة الفعلية والقسمة الوهمية.فقسمة الكل إلى أجزائه إذا أوجبت انفصال هذه الأجزاء فعلاً فهي قسمة فعلية وتسمى انفكاكية أيضاً، وإذا لم توجب انفصالاً بل كانت مجرد فرض شيء في المنقسم يغاير شيئاً آخر منه فهي قسمة ذهنية وتسمى قسمة وهمية أيضا. ولاخفاء في أن الجسم يقبل القسمة الفعلية بأن يفصل بعض أجزائه بالقطع أو الكسر، ويقبل القسمة الذهنية بأن يفرض في الذهن شيء منه غير شيء آخر.[1] ولا خفاء في أن الجوهر الفرد لا يقبل القسمة الفعلية لكن يُحتاج إلى التنبيه على نفي قبوله القسمة الذهنية لأن القسمة الذهنية بمعنى فرض شيء غير شيء إنما تتصور في ما له امتدادٌ ما، والجزء ليس له امتداد فلا يكون قابلاً للقسمة الفرضية. ولو جاز انقسامه فرضاً لجاز انقسامه فعلاً ويقيسون هذه المسألة على الشخص فكما لا يجوز أن يفرض الشخص مشتركاً إذ فرضُ اشتراكه يخرجه عن كونه شخصاً فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئاً ذا امتداد.[2]

ولكن نفي قبوله القسمة الفرضية لا يعني أن العقل لا يقدر على تقدير قسمته فإن العقل يقدر على فرض كل شيء حتى وجود المستحيلات، فالمعنى إذن أن العقل لا يجوِّز القسمة فيه.[3]

وبا لجملة فالموجود الذي يشغل حيزاً إن قبل القسمة فهو الجسم وإن لم يقبلها فهو الجوهر الفرد.

والمراد بالحيز: الفراغ المتوهَّم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز المشغول بالماء.[1] فإنما قيد بكونه متوهما لأنه مشغول بالمتحيز حقيقة.

---

(1) انظر شرح المواقف للجرجاني 56/5-57 و كشاف الاصطلاحات للتهانوي 1318/2

(2) انظر الباقلاني وآراؤه الكلامية للأستاذ الدكتور محمد رمضان 333.

(3) انظر كشاف الاصطلاحات للتهانوي 559

وبناء على هذا تكون **حقيقة التحيز**: **الممانعة على القدر المأخوذ من الفراغ وشغلُ هذا القدر بالذات**[2].

والحيز عند المتكلمين أعم من المكان[3] لأن **المكان**: **هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد** فيختص بالجسم، وما يشغله الجوهر الفرد لا يعد مكاناً لأنه لا امتداد في الجوهر الفرد.[4]

وربما استعمل بعض المتكلمين الجوهر مطلقاً في المتحيز فإذا أرادوا ما لا يقبل الانقسام قيدوه بالجوهر الفرد[5]. وقد يذكر بعض المتكلمين مصطلحاً يعم الأجسام والجواهر الفردة كالأعيان[6] والأجرام[7] فوجب التنبيه عليه.

وربما عدل بعض المغرضين في تعريف الجسم إلى ما يخلصهم مما ألزمهم به المتكلمون كما سبق عن **بعض المجسمة أنهم قالوا الجسم هو القائم بنفسه**[8]. وقد أقاموا بذلك شبهة عظيمة الفتنة بنوها على الاشتراك في لفظ القائم بالنفس، فإنه عند أهل السنة المنزهين للباري سبحانه عن الجسم ولوازمه يطلق على الباري سبحانه ويراد به المستغني في قيامه عن محل أو حيز يقوم به وعن فاعلٍ يكون قيامه به، فالمراد به حقيقة هو إثبات الغنى المطلق في مقابلة الاحتياج اللازم لأجسام العالم وأعراضه، فإن العرض يحتاج إلى محل يقوم به فيكون قيامه بغيره، ويحتاج إلى فاعل أيضاً، والجسم وإن قام بنفسه لكنه يحتاج إلى فاعل يقيمه وحيز يقوم فيه.

---

(1) انظر شرح المقاصد للتفتازاني 198/2 و المسامرة لابن أبي شريف 25 و كشاف الاصطلاحات للتهانوي 726/1

(2) انظر حاشية الشرقاوي على أم البراهين 30

(3) وعند الحكماء الحيز مرادف للمكان عندهم وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي انظر مقاصد الفلاسفة 312 والتعاريف للمناوي 127 و302

(4) انظر شرح النسفية للتفتازاني 72 و حاشية الدسوقي على أم البراهين 43

(5) انظر كشاف الاصطلاحات للتهانوي 602/1-603

(6) انظر تبصرة الأدلة 44 وشرح النسفية للتفتازاني 48

(7) انظر حاشية الدسوقي على أم البراهين 129وحاشية الشرقاوي 30

(8) انظر الملل والنحل للشهرستاني10

فالحاصل أن قيام الجسم بنفسه يراد به مقابلة العرض الذي يكون قيامه بغيره.وفسروا القيـــام بالغير بالتبعية في التحيز بأن يختص بالمتحيز بحيث تكون الإشارة الحسية إليهما واحدة كاللون مع المتلون فإن الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، دون الكوز مع الماء فإن الإشـــارة إليهما ليست واحدة فإن الماء ليس قائماً أو حالاً في الكوز بل هـــو قـــائم بنفســـه شـــاغل للكوب.[1] وإذا وصفنا الباري سبحانه بأنه قائم بنفسه لم نقصد هذا المعنى، بل أردنا إثبـــات الغنى المطلق في مقابلة الاحتياج الذي لا ينفك عنه موجود غيره. وبهذا يحصل الجـــواب عـــن كثير مما تمسكوا به في الشبه العقلية التي بنوها على هذه المغالطة.[2]

وقال **بعض الكرامية الجسم هو الموجود. وقال هشام هو الشيء**. وقد أشار المتكلمـــون إلى بطلان هذه التعريفات بأن الأول ينتقض بالباري سبحانه وبالجوهر الفرد، لأن الباري سبحانه قائم بنفسه بالمعنى الذي سبق والجوهر الفرد أيضا قائم بنفسه وليس جسماً. والثاني منقـــوض بالباري سبحانه وبالجوهر والعرض. لأن الباري سبحانه موجود والجوهر والعرض أيضا وليس في هذه الجملة جسم. والثالث منقوض بهذه الجملة أيضاً. لأن الشيء أعم من الجسم ويدخل فيه الباري سبحانه والجوهر والعرض قال أبو هلال: (الفرق بين الشئ والجسم: أن الشئ مـــا يرسم به بأنه يجوز أن يعلم ويخبر عنه، والجسم هو الطويل العريض العميق، والله تعالى يقول " وكل شئ فعلوه في الزبر "[3] وليس أفعال العباد أجساماً، وأنت تقول لصاحبك لم تفعـــل في حاجتي شيئاً، ولا تقول لم تفعل فيها جسماً، والجسم إسم عام يقع على الجـــرم والشـــخص والجسد وما بسبيل ذلك، والشئ أعم لأنه يقع على الجسم وغير الجسم)[4]

---

(1) انظر شرح المواقف 74/2

(2) انظر الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري 73و نهاية الإقدام للشهرســـتاني 110 وشـــرح النسفية للتفتازاني مع حاشية كستلي 47 و إشارات المرام للبياضي 179و شرح الهدهدي على أم البراهين 55 وحاشية الدسوقي على أم البراهين 73 والخريدة البهية لأحمد الدردير 36.

(3) الآية (52) من سورة القمر.

(4) الفروق اللغوية 307. وانظر إشارات المـــرام للبياضـــي 113. وقـــال الجرجـــاني في التعريفـــات 170(الشيء في اللغة هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه عند سيبويه. وقيل الشيء عبارة عن الوجود وهو اسم

على أن في هذه التعاريف فساداً آخر لأن اللغة لا تساعد عليها بل تخالفها، لأن لفظ الجسم من أصل يدل على التجمع والتركيب من الأعضاء والزيادة في الأجزاء كما سبق وليس في هذه الأقوال إنباءٌ عن هذا الأصل.[1]

وإذا تبين بما سبق ما يحتاج إليه في تعريف الجسم فقد تمهد به بيان ما يختص به الجسم من الصفات وهي التحيز والتركيب وقبول الأعراض أما التحيز فقد سبق بيان المراد به.

وأما **التركيب فالمراد به: جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد**[2] والتركيب بهذا المعنى مقابل للانقسام الذي سبق في تعريف الجسم. فبملاحظة الأجزاء هو انقسام وبملاحظة الكل هو تركيب. والجسم عند المتكلمين مركب من الجواهر الفردة المتماثلة. ومسألة تركب الجسم من الجواهر الفردة المتماثلة من أمهات المسائل التي أشبعها المتكلمون تقريراً ونظراً.[3] لأنهم يبنون عليها كثيراً من مقدمات أدلتهم، ولما وقف ابن تيمية رحمه الله على ذلك اعترف بتمام أدلتهم إذا ثبتت هذه المسألة، وبذل وسعه في إبطالها، ولما خطا العلم الحديث خطواته الهائلة في ميادين البحث العلمي نقل هذه المسألة من العلوم النظرية إلى العلوم المؤيدة بالتجربة العلمية، ونقل اعتراضاته إلى حيز الشُّبه والأوهام كما سيأتي.

قبول الأعراض:

تبين بما سبق في تعريف الجسم أن العرض قسم من أقسام الموجودات

والعرض في اللغة: من أحداث الدهر التي تعرض للإنسان وتزول، وما لا يكون له ثبات[4] قال الراغب: (ومنه استعار المتكلمون العرض لما لا ثبات له إلا بالجوهر كاللون والطعم) قال

لجميع المكونات عرضا كان أو جوهرا ويصح أن يعلم ويخبر عنه. وفي الاصطلاح هو الموجود الثابت المتحقق في الخارج)

(1) انظر شرح المواقف للجرجاني 305/6 و كشاف الاصطلاحات للتهانوي 563/1 والباقلاني وآراؤه الكلامية للدكتور محمد رمضان 335

(2) التعريفات 78 فإن حصل لبعض أجزائه نسبة إلى البعض آخر فهو الترتيب. وانظر كشاف التهانوي 423

(3) انظر شرح المواقف 10/7-21 وشرح المقاصد 25/3-51و83

(4) انظر مقاييس اللغة 276/4(عرض)

الباقلاني:(والأعراض هي التي تعرض في الجواهر والأجسام..والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى: ("تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة "[1]فسمى الأموال أعراضاً إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان)[2]

والمختار في **تعريف العرض أنه موجود قائم بالمتحيز**.[3]

---

(1) الآية (67) من سورة الأنفال.

(2) التمهيد 18

(3) وخرج بقيد الموجود الأمور العدمية والسلوب لأنها ليست موجودة. وخرج بقيد القائم بالمتحيز الجواهر لأنها قائمة بنفسها. وخرج أيضا ذات الرب وصفاته. انظر شرح المواقف للجرجاني 8/5. وانظر الإنصاف للباقلاني 16 والباقلاني وآراؤه الكلامية للدكتور محمد رمضان 339.
والأعراض التي تقوم بالجسم إما أن تختص بالحي وهي الحياة وما يتبعها من الإدراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة وسائر ما يتبع الحياة. وإما أن لا تختص بالحي وهي الأكوان المنحصرة في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالحرارة والبرودة والألوان والأصوات. انظر المواقف مع شرح الجرجاني 14/5. وانظر امتناع خلو المتحيز عن قبول الأعراض في شرح المقاصد 90/3 و شرح المواقف 241/7.

الفصل الأول: في أدلة التنزيه

وفيه مبحثان

المبحث الأول في الدلائل السمعية على تنزيه الله عز وجل عن الجسمية

وفيه مطلبان

المطلب الأول: في الاستدلال بنفي المثل

بقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) وقوله تعالى (هل تعلم له سميا)

المطلب الثاني في الاستدلال بسورة الإخلاص

المبحث الثاني في الدلائل العقلية على تنزيه الله عز وجل عن الجسمية

المطلب الأول: في الاستدلال بنفي المثل

بقوله تعالى: (ليس كمثله شيء)وقوله تعالى (هل تعلم له سمياً)

تعددت الآيات الكريمات التي استنبط علماؤنا منها وجوهاً في الدلالة على تنزيه الله عــز وجل عن الجسمية و تتفاوت هذه الآيات في وجوه الدلالة على ما ذكرت.

و من أمهات آيات الكتاب المحكمات التي تدل على التنزيه قوله عز وجل (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[1] و هو نص قطعي الثبوت والدلالة على أنه لا يماثله سبحانه شــيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله[2]. ولهذا أطال علماؤنا النظر في هذه الآية الكريمة واستوقفهم أسلوبها الذي تفردت به من بين آيات الذكر الحكيم في الجمع بين كلمتي التشبيه (الكــاف و مثل) ، وبذلوا الوسع في تخريج وجوه هذا الجمع وما يدل عليه وما يتضــمنه مــن الأســرار البلاغيه.

ما تضمنته الآية الكريمة من الأسرار والإعجاز في الدلالة على التنزيه:

ذهب فريق منهم إلى و جوب الحكم بزيادة إحدى كلمتي التشبيه[3]إذ الغرض أنــه لايشــبه بالمشبه به [4] ثم اختلفوا في تعيين الزائد منهما. فاختار الأكثر الحكم بزيادة الكــاف[1] لأن القول بزيادة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم بل لم تثبت زيادة الاسماء.[2]

---

(1) الآية (11) من سورة الشورى.

(2) انظر مناهل العرفان، الزرقاني 210/2 البرهان في علوم القران للزركشي 71/2

(3) اختلف العلماء في وقوع الزائد في القران الكريم و معنى الزائد فيه، وقد أجاد الزركشــي في عــرض المسألة فأختصر من كلامه ما قد يرغب القارئ فيه. يقول الزركشي: كثير من القدماء يسمون الزائدة صلة و بعضهم يسميه مقحماً. والأولى اجتناب هذه العبارة في كتاب الله عز وجل فإن مراد النحويين بالزائــدة من جهة الإعراب لا من جهة المعنى. ولا يجوز إطلاقها إلا بتأويل، كأن يكون الكلام لا يختل معناه بحذفها أو أن أصل المعنى حاصل بدون الزيادة، وبوجودها تحصل فائدة التأكيد لا أنه لا فائدة فيه أصلاً، فإن ذلك لا يحتمل من متكلم اصلاً فضلاً عن كلام الحكيم سبحانه. وقد اختلف في وقوع الزائدة في القــرآن ... والدهماء من لعلماء والمفسرين على إثبات الصلات في القرآن وقد وجد ذلك على وجه لا يسعنا إنكــاره نظرا إلى انه نزل بلسان العرب ومتعارفهم، وهو كثير لأن الزيادة بازاء الحذف هذا للاختصار والتخفيف وهذا للتوكيد والتوطئة. انظر البرهان 305/1 و72/3

(4) انظر شرح الرضى على الكافية 380/2

يقول ابن منظور: ("قوله عز وجل ليس كمثله شيء" تقديره والله أعلم. ليس مثله شيء، ولابد من اعتقاد زيادة الكاف ليصح المعنى، لأنك إن لم تعتقد ذلك أثبت له عز وجل مثلاً وزعمت أنه ليس كالذي هو مثله شيء فيفسد من وجهين:

أحدهما: ما فيه من إثبات المثل لمن لا مثل له عز وعلا علواً كبيراً.

و الآخر: أن الشيء إذا أثبت له مثلاً فهو مثله لأن الشيء إذا ماثله شيء فهو أيضاً مماثل لما ماثله، و لو كان ذلك كذلك – على فساد اعتقاد معتقده – لما جاز أن يقال: ليس كمثله شيء، لأنه تعالى مثل مثله... فهذا كله يؤكد عندك أن الكاف لابد أن تكون زائدة) [3]

و لمُ يسلم لزوم فساد المعنى بهذين الوجهين الذين ذكرهما ابن منظور وغيره. بل أجيب عنهما من وجهين.

الأول أنا لا نسلم لزوم إثبات المثل. فغاية ما فيه نفي مثل مثل الله تعالى. وذلك يستلزم أن لا يكون له مثل أصلاً، ضرورةَ أن مثلَ كل شيء فذلك الشيء مثله. فإذا انتفى عن شيء أن يكون مثلَ عمرو انتفى عن عمرو أن يكون مثلَه. وهو من باب نفي الشيء بنفي لازمه، لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، كما يقال: ليس لأخي زيد أخ. فأخو زيد ملزوم، والأخ لازمه، لأنه لابد لأخي زيد من أخ وهو زيد، فتنفي هذا اللازم ومرادك نفي ملزومه أي ليس لزيد أخ، إذ لو كان له أخ لكان لذلك الأخ أخ هو زيد، فكذا نفيت أن يكون لمثل الله مثلٌ، و المراد نفي مثلِ الله سبحانه و تعالى. إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله. [4]

والآخر مبني على أن هذه العبارات يلزم منها إثبات المثل. وقد منعناه بل أحلناه من العبارة نفسها [5]

---

(1) انظر الفصول في الأصول للجصاص 362/1 والغريبين في القران والحديث للهروي 1725/6 وتفسير النحاس 198/6 وتفسير الواحدي 961/2 واللمع للشيرازي 8/1 والمستصفي للغزالي 186/1

(2) انظر معنى اللبيب لابن هشام 195/1 والبحر المحيط لأبي حيان 488/7 والبرهان للزركشي 72/3

(3) لسان العرب 311/9

(4) انظر البرهان للزركشي 49/1 وشرح الرضى على الكافية 380/2 وروح المعاني للالوسي 19/25 0

(5) انظر البرهان للزركشي 490/1 والتقرير والتجبير 22/2

و اختار أبو مظفر السمعاني[1] والبغوي[2] والقرطبي[3] وغيرهما[4]الحكم بزيادة لفظ (مثل) فيكون المعنى ليس هو كشيء. و يكون لفظ (مثل) توكيداً في الكلام كما قال أوس بن حجر[5]

و قتلى كمثل جذوع النخيل يغشاهم مسبل منهمر[6]

و معنى ذلك كجذوع النخل. و استشهد القرطبي له بزيادة (مثل) في قوله تعالى (فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا)[7] قال:(وكان ابن عباس يقرأ فيما حكى الطبري [8](فإن آمنوا بالذي آمنتم به) وهذا هو معنى القراءة وإن خالف المصحف، فمثل زائدة كما هي في قوله:(ليس كمثله شيء) أي كهو شيء. و قال الشاعر

فصيروا مثل كعصف مأكول [9]

وضعف الزركشي زيادة (مثل) في الآية لأنه يستلزم تقدير دخول الكاف على الضمير وهو ضعيف لايجيء إلا في الشعر[10]

---

(1) تفسير القران 66/5

(2) انظر تفسيره 121/4

(3) الجامع لأحكام القران 142/2 و78/7

(4) انظر تفسير الطبري 12/25 والأسماء والصفات للبيهقي 351-352 وتذكرة الأريب في تفسير الغريب لابن الجوزي 139/1

(5) أوس بن حجر بن عتاب ترجمة ابن سلام على رأس الطبقة الثانية في كتاب طبقات فحول الشعراء (وهو المقدم عليهم) 93/1. وقال القلقشندي في صبح الأعشى 344/1 (.... ثم استقر الشعر في تميم فكان منهم أوس بن حجر ولم يتقدمه أحد حتى كان النابغة وزهير فأهملاه).

(6) انظر ديوانه 30 وتفسير الطبري 9/25

(7) الآية (137) من سورة البقرة.

(8) انظر تفسيره 569/1 وقال: (وهي قراءة جاءت مصاحف المسلمين بخلافها وأجمع قراء القرآن على تركها ... فكأن ابن عباس في هذه لرواية إن صحت عنه يوجه تأويل قراءة من قرأ (فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به) ... فالتشبيه إنما وقع بين التصديقين والإقرارين وهما إيمان هولاء وايمان هولاء) وقيل في توجيه الآية مع عدم التسليم بزيادة (مثل) فيها أنها مؤولة على زيادة الباء في المفعول المطلق. أي فإن آمنو ايمانا مثل ايمانكم وقيل (مثل) في الآية للقرآن و(ما) للتوراة. أي فإن آمنوا بكتابكم كما آمنتم بكتابهم. انظر مغني اللبيت 159/1 والبرهان للزركشي 287/2

(9) الجامع لأحكام القرآن القرطبي 142/2 وانظر نحوه 87/7

(10) البرهان2/ 276

وفيه نظر، لأن الضعف في دخولها على الضمير فعلاً لا في دخولها في كلام مقدر. بل قالوا إنما زيدت (مثل) في الآية لتفصل الكاف عن الضمير[1]

والذي أراه يضعف الحكم بزيادة (مثل) هو أن الزيادة لم تثبت في الأسماء كما سبق، و يضعفه أيضاً أن القول بالزيادة على خلاف الأصل. ولا موجب لترك الأصل في الآية. وهو مع ذلك فيه إهمال لما فيه فائدة بليغة [2]

وقد تحمس الشيخ محمد عبد الله دراز في بيان ذلك فقال:(إن القرآن الكريم يستثمر دائماً برفق أقل ما يمكن من اللفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني..فليس فيه كلمة إلا وهي مفتاح لفائدة جليلة وليس فيه حرف إلا جاء لمعنى... ودع قول الذي يستخف كلمة التأكيد فيرمي بها في كل موطئ يظن فيها الزيادة. لا يبالي أن تكون الزيادة فيها معنى المزيد عليه فتصلح لتأكيده أو لا تكون، ولايبالي أن يكون بالموضع حاجة إلى هذا التأكيد أو لاحاجة له به... فإن تأكيد المماثلة في الآية ليس مقصوداً البتة. وتأكيد النفي بحرف يدل على التشبيه هو من الإحالة بمكان. ولو رجعت إلى نفسك قليلاً لرأيت هذا الحرف في موقعه محتفظاً بقوة دلالته قائماً بقسط جليل من المعنى المقصود في جملته، وأنه لو سقط منها لسقطت معه دعامةُ المعنى أو لتهدم ركن من أركانه)[3]

و الذي يبدو لي والله أعلم أن اجتماع الكاف ومثل يؤدي ما لا يؤديه الاكتفاء بإحداهما في الشواهد الشعرية فضلا عن الآية الكريمة.

أما الشواهد الشعرية فالكاف فيها على معناها ولفظ (مثل) على معناه أيضا، وفي اجتماعهما نكتة وإفادة معنى لا يفيده الاكتفاء بإحداهما. لأن الاشتراك بين المشبه والمشبه به يتفاوت قوة وضعفاً. فقولك: الحسناء كالبدر ليس كقولك الحسناء مثل البدر، أعني في قوة التشبيه. لأن

---

(1) انظر مغني اللبيب 1/195 – 160
(2) انظر حاشية زادة علي البيضاوي 4/ 272
(3) النبأ العظيم 123. وانظر مناهل العرفان للزرقاني 2/336

المماثلة أقوى من عموم الشبه. وإذا قلت هي كمثل البدر تعاضدت الأدتان للتعــبيرعن قــوة الشبه كأنك تخشى أن يقصر أحد اللفظين عما في ذهنك من شدة حســنها وارتفــاع أدنى مخالفة بينها وبين البدر. على خلاف ما ذهب إليه الدكتور الفاضل محمد فاضل من أن قــول القائل: مثل البدر أقرب في الشبه إلى البدر من قولك: هي كمثل البدر. قال:(وذلك لمجيئــك في الثانية بأداتي تشبيه (الكاف ومثل)، وإذا حذفت أداة التشبيه كان الشبه أقرب، فلو قلت: هي البدر، لكان أقرب كما هو معلوم، لأنك تدعي أنها البدر و ليست شبيهة به)[1]

وفيه نظر والله أعلم. لأنه لا ريب في أن حذف أدوات التشبيه أقوى وأقرب لأنك تدعي أنها البدر وليست شبيهة به. ولكن لا يلزم منه أن أداة الشبه مبعدة للشبه، ولا أن ذكر الأداتــين يبعده أكثر. وإنما استفاد التشبيه القوة عند حذف الأداة من حيث أنك في ظاهر الكــلام لا تدعي التشبيه بل تدعي اتحاد المشبه بالمشبه به. فلا يقبل التفاوت شدة و ضعفاً من هذا الوجه وعند ذكر الأداة يحصل التشبيه الذي يقبل التفاوت شدة و ضعفا.

والذي يؤكد هذا أنه حيث جمعت الكاف ومثل كان الغرض تأكيدَ الشــبه لا إبعــاده، ولا يستقيم إذا أردت التعبير عن حظ يسير من الجمال في هند مثلاً أن تقول هند كمثل البــدر، وإنما تستعين بالأداتين إذا أردت المبالغة التامة في التعبير عن الشبه.

وأما في الآية فقد ضعف ابن المنير الحكم بزيادة إحدى الأداتين فقال:(وهذا الوجه مردود على ما فيه من الإخلال بالمعنى. وذلك أن الذي يليق هنا تأكيد نفي المماثلة. والكاف علــى هذا الوجه تؤكد المماثلة وفرق بين تأكيد المماثلة المنفية وبين تأكيد نفي المماثلة فــإن نفــي المماثلة المهملة عن التأكيد أبلغ وآكد في المعنى من نفي المماثلة المقترنة بالتأكيد إذ يلزم مــن نفي المماثلة غير المؤكدة نفي كل مماثلة ولا يلزم من نفي مماثلة محققة متأكدة بالغةٍ نفيُ مماثلة دونها في التحقيق والتأكيد، وحيث وردت الكاف مؤكدة للماثلة وردت في الإثبات فأكدته. فليس النظر في الآية بهذين النظرين)[2].

---

(1) معاني النحو 95/3
(2) الكشاف – حاشية –79/3

وهو كما قال. ففي سياق الإثبات تقول إذا وجدت شبهاً بين زيد وعمرو: زيد كعمرو. وإذا قوي الشبه وتعددت وجوهه قلت: زيد مثل عمرو. لأن المماثلة أقوى من عموم الشبه. وإذا لم تقنع بأحد اللفظين منفرداً وأردت تمام المبالغة قلت زيد كمثل عمرو.

وأما في سياق النفي فتقول: زيد ليس كعمرو بمعنى أنه لا يشبهه، وإذا قلت زيد ليس مثل عمرو فالمعنى أنه لا يماثله من جميع الوجوه، لكن لا يمنع من وجود شبه مسكوت عنه، وإذا أردت المبالغة التامة في نفي الاشتراك بينهما بشبه ولو من وجه بعيد قلت: زيد ليس كمثل عمرو. كأنك تنفي عنه مشابهته ومماثلته أيضاً.

و يزداد ذلك وضوحاً بتأمل الأمثلة. فمن ذلك قول الشاعر لقاتل أخيه بعد أن ظفر به

فَبُؤْ بامرءٍ أُلفيتَ لست كمثله و إن كنتَ قُنْعاناً لمن يَطلب الدما[1]

يقول: أنت وإن كنت في حسبك مقنعاً لكل من طالب بثأر لكنك لا تشبه أخي ولا تعادله ولا تماثله. وغرضه أن يبعد أدنى مكافئة و شبه بينه وبين أخيه.

وهذا هو النظر الذي يستقيم في الآية الكريمة والله أعلم. قال الراغب:(فأما الجمع بين الكاف ومثل فقد قيل ذلك لتأكيد النفي تنبيهاً على أنه لا يصح استعمال المثل ولا الكاف، فنفى بليس الأمرين جميعاً)[2] وقد لاح لبعض المحققين أسرار أخرى في الجمع بين (الكاف ومثل) فلم يقبلوا الحكم بالزيادة فذهب ابن قتيبة[3] والزمخشري[4] والرازي[5] وغيرهم إلى أن لفظ المثل في الآية كنايةٌ عن الذات (كما في قول العرب: مثلك يجود ومثلك لا يبخل. وقول

---

(1) أنشده خلف الأحمر في رجل قتل أخاه. ومعنى بُؤ به: أي كن ممن يُقتل به، وباء فلان بفلان إذا كان كفؤاً له يقتل به. ويقال فلان قنعان من فلان أي بدل منه بالدم. انظر لسان العرب (بوأ) 38/1 و (قنع) 297/8

(2) المفردات 462. وانظر مناهل العرفان 236/2.

(3) انظر تأويل مختلف الحديث218.

(4) الكشاف 79/3

(5) تفسيره 151/27 و انظر أيضا إرشاد الفحول للشوكاني 538/4.

القبعثري[1] مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب. فإن البلغاء يثبتون لمثل الشيء وصفاً أو ينفونه عنه ويريدون إثبات ذلك الوصف لنفس الشيء أو نفيه عنه على أبلغ وجه وآكده لأنه بمنزلة إثبات الشيء أو نفيه عنه على أبلغ وجه وآكده. لأنه بمنزلة إثبات الشيء أو نفيه بالدليل وكدعوى الشيء بالبينة، وذلك لأن مثل الشيء أنقص حالاً منه كما هو القاعدة في التشبيه فالمشبه به مع كونه أنقص حالاً من المشبه به إذا اتصف بصفة كمال أو تباعد عن صفة نقص فيكون المشبه به متصفاً بالأولى ومتباعداً عن الأخرى بالأولى ومثله يسمى إثبات الشيء أو نفيه بالطريق البرهاني، وهذا الطريق لا يتوقف على أن يتحقق لذلك الشيء مثل في الخارج... بل يكفي فيه أن يُقدَّر له مثلٌ ثم يحكم عليه بأن متحل بكذا أو متخل عن كذا ل يفيد أن المثل به أولى، ولو توقف ذلك على ثبوت المثل والنظير في الخارج لكان قول القبعثري (مثل الأمير يحمل على الأدهم و الأشهب أشبه بالذم منه بالمدح)[2]

ولاح لبعضهم حمل (مثل) في الآية على معنى الصفة العجيبة التي لاعهد بمثلها، فيكون المعنى ليس كصفته العجيبة الشأن شيء قال (وهو حسن لا كلفة فيه)[3] وهو مبني على أن المِثل و المَثل بمعنى واحد، ويستعمل المَثل بمعنى الصفة في القرآن الكريم. كقوله تعالى:(ولله المَثل الأعلى)[4] أي الصفة العليا[5] فيكون المعنى ليس مثل صفته تعالى شيء من الصفات التي

---

(1) هذه قصة يكثر الاستشهاد بها في كتب الأدب والبلاغة قال فيها الغضبان بن القبعثري للحجاج لما توعده فقال لأحملنك على الأدهم والمراد به القيد فرأى القبعثري أن الأدهم يصلح للقيد والفرس فحمل كلامه إلى الفرس وقال مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب فصرف الوعيد بالهوان إلى الوعد بالإحسان فصار مثالاعلى حسن التلطف، إذ لا يليق بمن له همة عالية أن يقال له مثلك من يفعل الخير فيقول لا بل أفعل الشر انظر خزانة الأدب258/1

(2) انظر حاشية قاضي زادة علي البضاوي 272/4

(3) التقرير والتجبير 22/2 وانظر شرح القاري على الفقه الأكبر 13 وحاشية الشهاب الخفاجي 338/8 والمصباح المنير للفيومي 563/2

(4) الآية (60) من سورة النحل.

(5) انظر حاشية قاضي زادة 272/4. قال في اللسان 610/11 (والمثل والمثيل كالمثل .... والمثل الشيء الذي يضرب لشيء مثلا فيجعله مثله ... ومثل الشيء أيضا صفاته) وانظر نحو في القاموس المحيط للفيروزآبادي (مثل) 1 /41

لغيره. فإنه تعالى و إن وصف بكثير مما يشترك به اللفظ في وصف خلقه فليس تلك الصـــفات الثابته له تعالى كالتي تثبت لغيره.

و لاح للبيضاوي وعلي القاري وغيرهما حمل لفظ (المثل) على المعنيين معاً يقول البيضـــاوي: (المثل في الآية إما بمعنى الذات أوالصفة وينبغي أن يكون مستعملا في الآية بالمعنيين معاً علـــى جواز استعمال المشترك في معنييه إن كان الإطلاق بطريق الاشتراك أو على جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز إن كان حقيقة في إحداهما مجازاً في الآخر)[1]

جميع هذه الوجوه البلاغية يقطع بالتنزيه:

من أسرار هذه الآية الكريمة أنها على جميع الوجوه التي ذكرها العلماء في تفسيرها لا يطمع المجسم في الظفر منها بشبهة ينفذ بها إلى التجسيم فكان اختلاف هذه الوجوه زيادة في مواضع مقامع التنزيه التي تنهال على رؤس المجسمة.

و بيان ذلك بإرجاع اختلاف هذه الوجوه إلى ثلاث نتائج

الأولى: نفي المثل عن الله عز وجل وذلك إذا حكمنا بزيادة الكاف

الثانية: نفي التشبيه عن الله عز وجل وذلك إذا حكمنا بزياد لفظ (مثـــل) أو حملنـــاه علـــى الكناية، قال الزمخشري: (فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع في فرق بين قولنا: ليس كـــالله شيء وبين قولنا: ليس كمثله شيء، إلاما تعطيه الكناية من فائدتها)[2] وإذا قلنا إن اجتمـــاع الكاف ومثل لنفي أقل الشبه.

الثالثة: نفي التشبيه عن صفات الله عز وجل وذلك إذا فسرنا المثل بالصفة.

و يحتاج إلى بيان كيفية دلالة هذه النتائج على تنزيه الله عن الجسمية.

أولاً: دلالة نفي المثل عن الله عز وجل على نفي التجسيم

---

(1) انظر تفسير البيضاوي مع حاشيته قاضي زادة 272/4 وشرح الفقه الأكبر للقاري 27 وتفسير أبي السعود 25/8

(2) الكشاف 78/3 وانظر نحوه في تفسير الرازي 154/27

يرجع لفظ المثل في اللغة إلى (مثل) قال ابن فارس: (وهو أصل يدل على مناظرة الشيء بالشيء، وهذا مثله أي نظيره)[1] (أي إذا نظر إليه وإلى نظيره كانا سواء)[2] وقال الخليل: (المثل شبه الشيء في المثال والقدر ونحوه حتى في المعنى)[3]

وقال الفيروزآبادي: (المثل بالكسر والتحريك وكأمير:الشبه)[4]

ومع أن اللغويين ذكروا المشابهة في تفسير المماثلة إلا أن في كلامهم ما يشير إلى الفرق بينهما في الاستخدام اللغوي، وذلك من وجهين.

الأول: ما تتضمنه المماثلة من اشتراط التسوية في صفة جامعة وإنْ تفاوت أحد المتشابهين في هذه الصفة زيادة وقوة. فليس قولك زيد يشبه عمرا في الطول كقولك: زيد مثل عمر في طوله. لأنه ليس في الجملة الأولى ما يزيد على ادعاء مشاركة عمر لزيد في صفة الطول، أما في الجملة الثانية ففيها ما يشير إلى مشاركته في الطول واستوائه معه فيه. وذلك لما في (مثل) من معنى التسوية[5] وما فيها من معنى المناظرة التي تستلزم الاستواء كما سبق في تفسيرها.

الثاني: أن إطلاق المماثلة يدل على زيادة في وجوه الاشتراك والجمع بين الطرفين على ما تدل المشابهة على الاشتراك به. يدل على ذلك ما ذكره الخليل في تفسير المثل بأنه شبه الشيء في المثال والقدر والمعنى ونحوه.أما في المشابهة فيكفي الإشتراك في صفة جامعة. قال في المصباح المنير: (و شبهت الشيء بالشيء أقمته مقامه لصفة جامعة بينهما)[6] وقال الراغب: (الشبه يقال فيما يشارك الشيء في الكيفية، والمساوي يقال فيما يشارك في الكمية، والشكل فيما يشاركه في القدر والمساحة، والمثل عام في جميع ذلك)[7]

---

(1) مقايس اللغة (مثل) 269/5

(2) مقاييس اللغة (نظر) 444/5 وانظر نحوه في مجل اللغة لابن فارس 309/4 والعين للخليل (مثل) 1/8 56، والسان لابن منظور (مثل) 219/5.

(3) العين (مثل) 288/8

(4) القاموس المحيط (مثل) 41/1.

(5) انظر لسان العرب (مثل) 67/11 والقاموس المحيط للفيروز ابادي (مثل) 41/1.

(6) انظر (مثل) 303/1

(7) المفردات 462

وقد لاحظ علماء التوحيد هذا الفارق اللغوي فحققوا الكلام في المثلين ثم فرعوا عليه الاستدلال بقوله تعالى:(ليس كمثله شيء)[1]

تحقيق الكلام في المثلين:

أما تحقيق الكلام في المثلين فقد نظروا في المتعدد الذي يصح في اللغة أن تجري فيه المماثلة فإذا قيل مثلاً: أحمد مثل زيد وزيد مثل عمرو، فما هو القدر الذي اشتركوا به حتى تحققت المماثلة بينهم؟

لا يمكن أن يكون هذا القدر هو الطول مثلاً لأن المماثلة لا ترتفع بتقدير قصر زيد. ويقال مثله في القوة والسن والقدر واللون والهيأة ونحوها من الصفات التي لا ترتفع المماثلة بتقدير اختلافهم فيها. بل القدر الثابت الباقي الذي لا يتغير بتغيير صفاهم هو الذي تتحقق به المماثلة وتنتفي بارتفاعه، وهذا القدر هو الحقيقة المقومة لذات كل منهم التي اصطلح على تسميتها بالماهية[2] وهي الإنسانية في زيد و عمرو وغيرهم من أفراد نوع الانسان.

و قد تنوعت عباراهم في تعريف المثلين والمماثلة وترجع كلها إلى معنى واحد وهو الاشتراك في تمام الماهية [3]

---

(1) الآية (11) من سورة الشورى.

(2) الماهية المنسوبة إلى (ماهو ؟) وتطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو، كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار أن تحقق الشيء بها. انظر حاشية الفناري على شرح المواقف3/18. وقال التهانوي في الكشاف 1424/2: (اعلم أن الماهية والحقيقة والذات تطلقان غالبا على سبيل الترادف. والحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي. كلية كانت أو جزئية، والجزئية تسمى هوية)

(3) قال التهانوي في الكشاف 1451/2: (المثل بالكسر والسكون عند الحكماء هو المشارك للشيء في تمام الماهية. قالوا: التماثل والمماثلة اتحاد الشيئين في النوع أي في تمام الماهية ... وكذا عند البعض المتكلمين) كالرازي انظر تفسيره 152/27 والأصفهاني في شرح الطوالع 65 والجرجاني في شرح المواقف 16/8 و50/4.

وقال بعض المتكلمين من الأشاعرة التماثل هو الاتحاد في جميع الصفات النفسية. والصفة النفسية هي التي لا يحتاج في توصيف الشيء بها إلى تعقل أمر خارج عن نفس ذلك الشيء، بأن يكون منتزعا من نفسه كالانسانية للانسان أو من جزئة كالحيوانية للإنسان. ويقابلها الصفة المعنوية وهي التي تكون منزوعة من نفس الشيء سواء كانت موجودة كالتحيز أو معدومة كالحدوث فإن توصيف بها يحتاج إلى تعقل الحيز والعدم.

وتفصيل الكلام فيه مسبوق بمقدمة أخرى وهي أن كل معنى ينسب إلى شـيء فإمـا أن يكون ذاتياً له أي قوام ذاته به، ويسمى الذاتي المقوم، وإما أن يكون غير ذاتي مقوم لكنه لازم غير مفارق وإما أن يكون لا ذاتياً ولا لازماً ولكن يكون عرضياً.

فإنا نقول: هذا الانسان أبيض، ونقول هذا الإنسان حيوان. ونقول: هذا الإنسان ولدته أنثى. فقد أسندنا إليه البياض والحيوانية والولادة وجعلناه موصوفا بهذه الأوصاف الثلاثة. ونسـبة هذه الثلاثة إليه متفاوتة. فإن البياض يتصور أن يبطل من الإنسان ويبقى إنساناً. فليس وجوده شرطاً لإنسانيته. ولنسم هذا عرضاً مفارقاً.

أما الحيوانية فضرورة للإنسان، لأننا إذا لم نفهم الحيوان لم نفهم الإنسان بل مهمـا فهمنـا الإنسان فقد فهمنا حيواناً مخصوصاً فكانت الحيوانية داخلةً في مفهومه بالضرورة، و لنسـم هذا ذاتياً مقوماً.

و أما كونه مولوداً من أنثى و كونه ملوناً مثلاً فليس نسبته إليه كنسبة الحيوانية. إذ يجـوز أن يحصَّل في العقل معنى الإنسان مع الغفلة عن كونه مولوداً، أو مع اعتقاد أنه ليس بمولود خطأً فليس من شرط فهم الانسان الامتناع عن اعتقاد كونه غيرَ مولود. و لكن من شرطه الامتناع عن اعتقاد كونه غير حيوان.

وأما تمييزه عن البياض فهو أن البياض قد يفارق الإنسان فيكون أسمر اللون، وكونُه مولوداً لا يفارق أيضاً إلا أنه يمتاز عن اللازم بما له من خاصية التقويم.

و إذا عرف ذ لك نقول إن سؤال السائل عن الشيء بما هو طلب لحقيقته وذاته وما يقوم بـه دون لوازمه وعوارضه. وبعبارة أخرى نقول إن السؤال بما هو طلب لماهية الشيء. والماهيـة إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة لذلك الشيء. فينبغي أن يذكر المجيب جميـع الـذاتيات

وبعبارة أخرى: الصفة ا لنفسية هي التي تدل على نفس الذات دون معنى زائدة عليها و يقابلها المعنونة التي تدل على معنى زائدة على الذات. وعليه فالمثلان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية.=

= انظر الارشاد للجويني 34-37. و شرح المقاصد للتفتازاني 48/2، وشرح النسفية للتفتـازاني 74. وحاشية السيلكوتي على شرح المواقف 66/4، وحاشية الفناري على شرح المواقـف 67/4 وكشـاف الاصطلاحات الفنون للتهاوني 1451/2.

المقومة للشيء حتى يكون مجيباً. ولو ترك بعض الذاتيات لم يتمم جوابه، و لم يتم ماهيته، فإذا أشار إلى خمر وقيل له: ما هو؟ وأجاب بأنه شراب لم يتم الجواب لأنه ترك ذاتياً مقوماً وهـــو (مسكر) وبه كمال الجواب وتمام الماهية.

وكذلك السائل عن الماهية غير طالب لمعرفة اللوازم. فإذا سئل عن زيد وحده ما هو؟ كـــان الجواب الصحيح أنه انسان لأن الذي الذي يفضل في زيد بعد كونه إنسانا من كونه رجـــلاً طويلاً أو مريضاً أو جاهلاً فكل ذلك عوارض ولوازم طرأت عليه بعد نشأته و لم تقترن به في أول خلقته، ولا يمتنع علينا أن نقدر زوالها منه ويكون مع ذلك هو زيد بعينه، لأن المعتـــبر في زيد هو حقيقته وذاته دون الأعراض والصفات القائمة بها. لأن الـــذوات لا تـــتغير بـــتغير الصفات. فحقيقة زيد هي هويته وماهيته التي تختص به، ولا تتغير حقيقته بتقلبـــه في أطـــوار العمر وانتقاله من الطفولة إلى الرجولة و الشيخوخة وما بينهما من مراحل. ولـــو وضـــعت صورة لزيد وهو في مهده بجوار صورته في شيخوخته لعرفت أنه مع هذا الاختلاف الشـــديد في صفات زيد لم تتغير ذاته فزيد هو زيد في الطفولة والشيخوخة. وكذلك يصح إذا نظـــرت إلى زيد وهو رضيع وإلى عمرو وهو هرم أن تقول زيد مثل عمرو مع شدة مابينـــهما مـــن اختلاف في السن والطول والقوة واللون والهيأة وغيرها لأن المعتبر في زيد و عمرو هو الذات والحقيقة، ولأن اختلاف الصفات لا يوجب تغيراً في الذوات.

فظهر بما سبق أن المعتبر في التماثل والاختلاف هو حقائق الأشياء وماهيتـــها لا الأعـــراض والصفات القائمة بها، وأن المثل هو المشارك في تمام الماهية ومجموع الذاتيات[1]

تفريع الاستدلال بالآية على تحقيق الكلام في المثلين:

وأما تفريع الاستدلال بالآية على ما سبق فقد أقاموا البرهان القاطع على تماثل الأجسام في الذوات والحقيقة وهو الذي أيده العلم الحديث فلو كانت ذاته تعالى جسماً لكان ذلـــك الجسم مساوياً لسا ئر الأجسام في تمام الماهية، فيكون كل جسم مِثلاً له فيثبت له من الأمثـــال

---

(1) مستفاد من معيار العلم للغزالي 94 - 105 و تفسير الفخر الرازي 27/152-153

ما لا يحصيه عدد وهو خلاف مادلت عليه الآية الكريمة من نفي المثل. وبه يتم بيـــان وجـــه دلالة الآية على نفي التجسيم إذا حملناها على نفي المثل عن الله عز وجل.ولم أعثـــر علـــى اعتراض أو إيراد على هذا الاستدلال من المجسمة. غير أن ابن تيميه طعن بأدلة نفاة التجسيم إجمالاً وتفصيلاً،

مناقشة ابن تيمية في طعنه بجملة استدلال المنزهين:

طعن رحمه الله في جملة استدلالهم فقال: (وفي الجملة فالكلام في التمثيل والتشيبيه ونفيه عـــن الله مقام والكلام في التجسيم ونفيه عن الله مقام آخر. فإن الأول -يعني التمثيل والتشـــبيه- دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة...وأيضا فنفي ذلك معروف بالـــدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض.. وأما الكلام في الجسم و الجوهر ونفيهما واثباتهما فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفياً وإثباتاً)[1]

وقبل أن انتقل إلى طعنه في الاستدلال بالآية محل البحث أجيب على طعنه في جملة الأدلة

أولاً: هذا الكلام أوله يناقض آخره فإن الذي يدل من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع السلف و الائمة على نفي التمثيل والتشبيه يدل على نفـــي التجســـيم وهـــل التجسيم إلا تشبيه بالأجسام؟

ثانياً: لا نسلم أن نفي الجسم والجوهر ليس له أصل في كتاب الله، بل هو مناقض لما سلم به في مكان آخر فقال بعد ذكر ما استدل به أهل السنة من كتاب الله على نفي التجسيم كقوله تعالى (ليس كمثله شيء)[2] و قوله: (هل تعلم له سمياً)[3] وسورة الاخلاص: (...وهـــؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه...)[4] و سيأتي عند الكلام على كـــل آيـــة

---

(1) درء تعارض العقل مع النقل 145/4 –146 و انظر نحوه في بيان تلبيس الجهيمة 100/1
(2) الآية (11) من سورة الشورى
(3) الآية (65) من سورة مريم.
(4) كتب و رسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة 385/6

استدل بها أهل السنة على تنزيه الله عن الجسمة من كلام ابن تيمية ما يناقض به نفسه من نص كلامه.

ثالثاً: أما زعمه أن السلف والائمة لم يتكلموا بنفي الجسم فلا نطيل بنقل نصوصهم في هذا الموضوع، وأكتفي بنقل نص عن الإمام أحمد حنبل الذي نسب ابن تيمية تعظيمه إلى جميع الطوائف من أهل السنة والحديث ثم قال (.. وصاروا متفقين على تعظيم أحمد و جعله إماماً للسنة)[1] يقول شيخ الحنابلة أبو الفضل التميمي في (اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل): (... وأنكر على من يقول بالجسم. وقال إن الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة. وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف والله تعالى خارج عن ذلك كله فلم يجز أن يسمى جسماً لخروجه عن معنى الجسمية. و لم يجئ في الشريعة فبطل ذلك)[2]

مناقشة ابن تيمية في مسألة تماثل الأجسام:

قبل أن أنتقل إلى اعتراضه على دلالة الآية الكريمة. أشير إلى مسألة تماثل الأجسام فقد بذل ابن تيمية رحمه الله وسعه في نفي تماثل الأجسام، فلم يذكر في ذلك إلا ما يعتمد فيه على الحس الظاهر، فيقول: (فنحن نعلم **بالضرورة والحس** اختلاف الأجسام المختلفة كما نعلم اختلاف الأعراض المختلفة وما ذكره من أن الاختلاف عائد إلى الأعراض لا إلى المعروض **فمخالفة للحس**)[3] ويقول: (ودعوى من ادعى أن الأجسام مركبة من جواهر لا تنقسم قائمة بأنفسها ليس لها شيء من هذه الأعراض ولكن لما تركبت صارت متصفة بهذه الصفات كاتصاف النار بالحرارة والماء بالرطوبة **دعوى باطلة بالعقل والحس**. فإن الجسم المعين كهذه النار لم تكن أجزاؤه قط عارية عن كونها ناراً بل النار لازمة لها..وهذا قد بسطناه في غير هذا

---

(1) درء تعارض العقل مع النقل 250/10
(2) 289/1
(3) درء التعارض176/4.

الموضع وبينا فساد قول من يقول الأجسام مركبة من الجواهر التي لا تنقسم..ومن عرف هذا زاحت عنه شبهات كثيرة في الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر.

فهذا الموضع يحتاج إلى تحقيقه كل من نظر في هذه الأمور فإنه بمعرفته تزول كثير من الشبهات المتعلقة بالله واليوم الآخر، ويعرف من الكلام الذي ذمه السلف والمعقول الذي يقال إنه معارض للرسول ما يتبين به أن هؤلاء خالفوا الحس والعقل..والذي يعقل من اجتماع الأجزاء وافتراقها أن تفترق مع بقاء حقيقتها مثل الماء تفرق حتى تصير أجزاؤه في غاية الصغر وهو ماء وكذلك الزئبق ونحوه فإذا استحالت بعد هواء لم يبق ماء ولا زئبق **ومن قال إنه بعد انقلابه بقيت الأجزاء كما تبقى إذا تصغرت أجزاؤه فقد خالف الحس والعقل**، ولا يعقل الماء ونحوه جزءا إلا وهو ماء فإذا صار هواء لم يكن في الهواء جزء هو ماء بل جزء الهواء هواء... فبقاء الشيء مع تغير أعراضه شيء وانقلاب حقيقته شيء آخر)[1]

ويرى ابن تيمية رحمه الله أنه ليس من تمام وصف الله بالقدرة المطلقة القول بأن الله عز وجل يخلق أجساماً متماثلة، ثم لا يكون الخلق بعد ذلك إلا خلق أعراض مختلفة تختلف بها الأجسام فيقول : (.. **والمقصود أن قول من يقول إن هذه المخلوقات التي يخلقها الله بعضها من بعض ليس خلقه لها إلا تغيير صفتها وأن حقيقة كل شيء جواهر أصلية متماثلة باقية لا تتغير حقيقتها أصلا ولكن تكثر تلك الأجزاء وتقل كلام لا حقيقة له**...فدعوى أن خلق الله لمخلوقاته من الحيوان والنبات والمعدن ليس إلا إحداث أعراض وصفات ليس فيه خلق لأعيا ن قائمة بنفسها ولا إحداث لأجسام وجواهر قائمة بنفسها كما تحرك الرياح والمياه وتفرق الماء في مجاريه وهو أيضا من أبطل الباطل. وهذا من أعظم ضلال هؤلاء حيث عمدوا إلى ما هو من أعظم آيات الرب الدالة الشاهدة بوجوده وقدرته ومشيئته وعلمه وحكمته ورحمته أنكروا وجودها بالكلية وادعوا أنه ليس في ذلك إبداع عين ولا خلق شيء قائم بنفسه وإنما هو إحداث أعراض والواحد منا يقدر على إحداث بعض الأعراض ثم

---

(1) درء التعارض 5/198-201

اقتصروا في ذلك على مجرد إحداث أعراض وصفات. ثم أرادوا أن يثبتوا إبداعه لجميع الأعيان بأن ادعوا وجود جواهر منفردة لا حقيقة لها وادعوا في الأعيان المختلفات تماثلا لا حقيقة له)[1]

وأما المتكلمون فقالوا الأجسام متجانسة بالذات لتركبها من الجواهر الأفراد وأنها متماثلة لا اختلاف فيها، وإنما يعرض الاختلاف للأجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد أجمعوا عليه.

وقد أثبت العلم الحديث صحة ماذكره المتكلمون في مجانسة الأجسام وتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة. يقول الدكتور أوميد شمشكك: (بذلت الانسانية طوال عصور عديدة جهوداً مضنية للكشف عن اللبنة الأولية التي تشكل مختلف أنواع المادة التي يتألف منها الكون ولا تزال هذه الجهود تشكل الشغل الشاغل الأساس لعلماء الفيزياء المعاصرين. ونستطيع القول بشكل عام **إن جميع المواد تتكون من ذرات[2] لها نفس الماهية فالجسيمات التي تؤلف ذرة مادة معينة هي نفس الجسيمات التي تؤلف ذرات المواد الأخرى، كل ما في الأمر أن هذه الجسيمات تتحد بنسب مختلفة فتكون ذرات المواد الأساسية،ومن اتحاد هذه الذرات بأشكال مختلفة تتكون المواد الأكثر تعقيداً "العناصر" [3]**)[1]

---

(1) المصدر السابق 5/202-203

(2) الذرة هي أدق وحدة في المادة يمكنها أن تشارك في أحد التفاعلات الكيميائية لإحداث تغير كيميائي. وكل شيء حولنا مكون من ذرات. وكل عنصر مكون من نوع معين من الذرات. ولايوجد تفاوت كبير بينها في الحجم إلا أنها تتفاوت في الوزن. والذرات من الصغر بحيث إن أكثر من 10 بلايين منها تكون أصغر جسم يمكن رؤيته تحت الميكروسكوب. انظر أسرار الذرة 147.

(3) العنصر: مادة مفردة لا يمكن تفتيتها كيميائيًا إلى مواد أكثر بساطة، ومن أمثلة العناصر: الزنك، والأكسجين، والذهب. ويوجد في الطبيعة حوالي 90 عنصرًا؛ وحوالي 20 أخرى يتم إنتاجها صناعيًا، ولكن لم يتم التعرف على كل تلك المواد. تتكون العناصر من ذرات قابلة للانقسام والذرة من جزئين الأول نواة صغيرة الحجم نسبيا في المركز ذات شحنة موجبة والثاني إلكترونات خارج النواة سالبة الشحنة .. تتكون الذرة من نواة موجبة الشحنة تتركز فيها كتلة الذرة ويحيط بها ضباب من الإلكترونات. وهذه النواة هي الجزء المركزي من الذرة وتتكون من جسيمات ذات شحنة موجبة وهي البروتونات وجسيمات ذات شحنة متعادلة الشحنة وهي النيوترونات. وهذا الضباب من الإلكترونات يدور حول النواة بسرعة هائلة تصل إلى سبعة ملايين دورة في الثانية انظر الطاقة الذرية ، للدكتور خضر عبد العباس 17-18

وتتناول موسوعة الذرات والالكترونات تقسيم المادة وفيها يتبين: (أن جميع المواد تتكون من جزيئات[2] فإذا استطعنا تفتيت جزء من الملح أو قطرة من الماء عدة مرات حتى نحصل على أصغر جزء من أجزاء الملح فلنسمه جزيء الملح أو الماء. وإذا قسمنا هذا الجزيء فإننا لن نحصل على ملح أو ماء لأننا نكون قد شطرنا الجزيء إلى ذرات فينشطر جزيء الماء إلى ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأوكسجين. **ويوجد في الطبيعة حوالي مئة نوع من الذرات أو العناصر وباتحادها مع بعضها تتكون جزيئات كل المواد**)[3]

وقد أثبت العلم الحديث أن مادة هذا الكون المنظور واحدة، يقول الدكتور أوميد: **(مادة الكون واحدة ومن تجمع أجزاء هذه المادة بنسب مختلفة تظهر هذه الجسيمات بأشكال مختلفة تظهر ا لجزيئات وعلى أساس الجزيئات أقيم بناء هذا العالم** الذي يصعب عد وحصر أحيائه وجماده)[4]

وبتحليل الطيف الشمسي أمكن معرفة العناصر التي تتكون منها الشمس فوجد أنها تتكون من نفس العناصر التي تتكون منها الأرض.[5] بل استدل العلماء بشمول القوانين الفيزيائية في الكون وبخضوعه لنفس القوانين التي يخضع له ما خضع لتجارب العلماء على أن هذه الأجسام البعيدة مكونة من نفس الذرات التي نجدها على الأرض، وفي ذلك يقول الدكتور

---

(1) أسرار الذرة، لأوميد شمشكك،وترجمه أورخان محمد علي 9

(2) إذا ما اتحدت ذرتان أو أكثر، فإنهما تكونان جزيئا. وقد تكون الذرتان من نفس العنصر أو من عناصر مختلفة. وإذا احتوت الجزيئات على ذرات من عنصرين أو أكثر تكون النتيجة مركبًا. وعند كسر الجزيء فإنه ينشق إلى ذرات من العناصر التي تكون منها. ومن الممكن أن يتكون الجزيء من ذرتين أو آلاف الذرات فعلى سبيل المثال: يحتوي جزيء الأكسجين على ذرتين فقط، بينما يحتوي جزيء المطاط على ما بين 13000 إلى 65000 ذرة.،جزيء الأكسجين: ذرتان،وجزيء الماء: 3 ذرات، وجزيء المطاط: 13000 - 65000 ذرة انظر الذرات والإلكترونات 81

(3) موسوعة المعرفة، الذرات والإلكترونات،61

(4) أسرار الذرة، لأوميد شمشكك،وترجمه أورخان محمد علي 11

(5) انظر شهادة الكون، لعبد الودود رشيد محمد، 102

باول:(.. **فذرة من الأرض لا يمكن تمييزها عن ذرة من حافة الكون المرئي**، ويبدو واضحا أن العمليات الفيزيائية التي تقع في أبعد مناطق الفضاء هي نفسها التي تقع في مجرتنا)[1]

ومما ينبغي التذكير به في هذا الموطن أنه قد تدرج العلم في الكشف عن المكونات الأساسية للمادة. يقول الدكتور أوميد :(كان الاعتقاد السائد حتى وقت قريب هو أننا عند فحص وتدقيق بنية المادة كلما نزلنا إلى الأجزاء الصغرى كلما اقتربنا إلى البسيط وقد تدرجت الأفكار حسب الأبحاث المستمرة طيلة العصور السابقة حتى الآن فقد اعتقدنا حيناً بأن الجزيئات هي اللبنة الأساسية للمادة، ثم ظهرت فكرة العنصر، ولكن لم يمض وقت طويل حتى تبين أن هذه العناصر ليست اللبنة الأساس التي نبحث عنها، وأخيرا تبين أنه حتى الجسيمات التي تؤلف الذرة ليس هي اللبنة الأساس التي تؤلف المادة، وظهر تماما أنا كلما نزلنا في سلم المادة إلى الأصغر فالأصغر كلما تعقدت الأمور وتشابكت)[2]

وقد تسبب هذا التدرج في الكشف عن مكونات المادة وربطه بمذهب الجوهر الفرد في خطأين. الخطأ الأول: أن من أثبت الجوهر الفرد اعتقد أن الجزيء قبل أن يثبت انقسامه هو الجوهر الفرد، فلما أثبت العلم تركب الجزيئات من الذرات اعتقد أن الذرة هي الجوهر الفرد. ثم لما أثبت العلم تركب الذرة من النواة والالكترونات ظن بعض الدارسين أن انقسام الذرة يعني انقسام الجوهر الفرد، وأن هذا التركيب يبطل مباحث الجوهر الفرد بالكلية[3] وهذا هو الخطأ الثاني الذي تسبب به هذا التدرج، والحق أن مثار الخطأ في الطرفين هو عدُّ الجزيء أو الذرة جوهراً فرداً، فانقسام الذرة يناقضه ولكن لا يبطل إثبات الجوهر الفرد بالكلية. بل إن هذا الانقسام يشير من وجه إلى براءة لبنة المادة الأولى من التركيب. يقول الدكتور كلادكوف: (لقد دام الاعتقاد حول محدودية الذرة وعدم قابليتها للانقسام أكثر من ألف سنة في حين لم يستغرق الإثبات وبشكل جازم بأن عدم قابلية الذرة للانقسام لم يكن سوى

---

(1) القوة العظمى 222و انظر دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي 495/8
(2) أسرار الذرة 58-60
(3) انظر دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي 491/8.

وهم غير بضعة عقود من السنين. **إلا أنها عكست حقاً الفكرة العامة لدى الفلاسفة القدماء في ما يخص عدم انقسامية عناصر المادة الأساسية)**[1]

ومع أن العلم الحديث قد وصل إلى أعماق سحيقة في عالم المادة ومكوناتها حتى وصل إلى عالم الذرة واطلع على تركيبها إلا أن العقل البشري لا يزال يفترض التركيب في مركبات الذرة لينزل إلى أعمق مما وصل إليه. يقول كلادكوف: (لسنا في حاجة اليوم لأن نبرهن على أن جميع المواد تتألف من جزيئات، والجزيئات من ذرات، والذرات من نوى وإلكترونات[2]، والنوى من بروتونات[3] ونيوترونات[4]، ولكن مم تتكون البروتونات والنيوترونات؟ وقد أطلق العلماء عليها اسم **الجسيمات الأولية أي جسيمات غير قابلة للانقسام على افتراض أن أي تقسيم آخر لها سوف يحولها إلى أي شيء آخر عدا كونها جسيمات أخرى**. وقبل سنوات شرع العلماء في هجوم مبرمج ودؤوب على أسرار تركيب الجسيمات الأولية. وكما هي الحال في الفيزياء النووية[5] عموما فقد سار هذا العمل بخطين رئيسيين الأول كان محاولة تفتيت أو سحق الجسيم الأولي إلى مكوناته الأولية إن كانت هناك أي مكونات، والوسيلة

---

(1) الذرة من الألف إلى الياء 135-136.

(2) وهو جسيم كهربائي ليس له تركيب داخلي يتحرك حول نواة الذرة بسرعة فائقة. وله شحنة سالبة لوحدة واحدة. والذرات محايدة كهربيًا حيث إن عدد الإلكترونات مساوٍ لعدد البروتونات.. انظر القوة العظمى 96

(3) البروتون هو جزء من النواة (القلب المركزي) للذرة. ويتم التعرف على العنصر بعدد البروتونات في الذرة، ويسمى ذلك بالعدد الذري. وإذا ما فقدت أو اكتسبت ذرة ما بروتونًا واحدًا فإنها تتحول إلى ذرة لعنصر مختلف. يحتوي البروتون على شحنة كهربية موجبة لوحدة واحدة،وزن البروتون الواحد يقارب جزءا من مليون مليار مليار جزء من الغرام. انظر أسرار الذرة 12

(4) النيوترون جزء من النواة متعادل الشحنة. وقد يتغير عدد النيوترونات في الذرة دون أن يغير العنصر من خصائصه. انظر الذرة من الألف إلى الياء 284.

(5) الفيزياء النووية علم يبحث في فيزياء النواة، (قلب الذرة). ويبلغ قطر النواة ألف مليون المليون للمتر تقريبًا. ولا يمكن للعين البشرية أن ترى النواة، إلا أنه تم الحصول على معلومات عنها وعن الجسيمات داخلها بتحطيم النوى وملاحظة النتائج. وتتكون النواة الذرية من بروتونات ونيوترونات. وتشكل نسبة تلك الجسيمات 99.9 بالمئة من كتلة المادة كلها. وتتماسك النواة ببعضها البعض بواسطة قوة شديدة تسمى قوة التفاعل القوي أو القوة النووية الشديدة؛ وهي القوة التي تسبب تفاعل النيوترونات والبروتونات وارتباطهما معًا. انظر الذرة من الأف إلى الياء،كلادكوف189

الوحيدة لتحقيق هذا كانت في جهاز يقوم على تعجيل دوران جسيمات معينة إلى سـرعات قصوى وقذفها بواسطة هذا المعجل أو المدفع الذري على الجسيمات التي يراد تقسيمها.

والوسيلة الثانية هو الإفادة من قدرات المجهر الإلكتروني الذي يتمكن به الإنسان من مشاهدة أجسام لا يزيد قطرها على بضعة انسكترومات[1]

وبهاتين الوسيلتين اكتشف العلماء أربعين جسيماً لم يكن معروفاً من قبل...**وطبقاً لما أمكـن التوصل إليه لحد الآن فليس هناك من بين كل الجسيمات الأولية ما يتحلل إلى مكونـات أصغر، وما اعتبارها جسيمات أولية إلا لأن هذا يعني كونها خالية من أي تركيب.**[2]

والذرة هي المادة الرئيسية لهذا الكتاب ولكل مادة العالم الذي يحيط بنا. والفكرة القائلة بـأن جميع أنواع المواد اللامحدودة في الطبيعة تتألف من جسيمات صغيرة جداً لا يمكن رؤيتـها أو تقسيمها إلى أجزاء أصغر قد عرفها قديما حكماء الشرق والهند والصين والإغريق، غير أن هذا كله قد تم نتيجة التفكير والتأمل والتخمين وليس نتيجة التجارب والاستقراء العلمي ..**غير أن تخمينات العلماء الأقدمين لم تترجم إلى واقع علمي حقيقي قبل انصرام سبعة عشر قرنـا على يد الروسي العظيم م.لومونوزوف** وقد اعتمد نظرية بناء المادة على وجـود الـذرات وعلى أن حركة المادة تعود إلى حركة الذرات... وقد أطلق على أصغر جزء من المادة يبقى محتفظا بكل خواص المادة اسم الجزيء، وعند تسخين الجزيء فإنه يتفكك إلى مركباته مـن الذرات، وهي أصغر الجسيمات التي تتألف منه جميع العناصر الكيماوية ...)[3]

---

(1) الانسكتروم وحدة قياس تستعمل في البصريات والفيزياء النووية ويعادل جزءا من مئة مليـون مـن السنتيمتر. ولنتصور نسبة حجم أجزاء الذرة نفترض أنها تضخمت حتى صارت بحجم كرة السلة وعندئذ يكون قطر النواة أقل من جزء بالمئة من المليمتر ولكنها مع ذلك تزن أكثـر مـن ألفـي ضـعف وزن الالكترونات المحيطة بها. انظر الذرة من الألف إلى الياء ك.كلادكوف 59. وتشغل النـواة حيـزا يبلـغ 100,000/ا من حجم الذرة. ولو شبهنا الكرة بالذرة في النظام الشمسي واعتبرنا الشمس هي النـواة والأرض أحد الالكترونات للزم أن تبعد الأرض 500 مرة ضعف بعدها الحالي الذي يقدر بـ50 مليون كم عن الشمس. انظر أسرار الذرة 116.

(2) الذرة من الألف إلى الياء 113-116

(3) المصدر السابق 135-136

وبهذا يتبين أن العلم الحديث يفترض أن هذه الجسيمات التي تتركب منها الذرة تتكـــون من جسيمات لا تقبل الانقسام وهي الكواركات. يقول الدكتور خضر عبـــد العبـــاس: (الكوارك هو اللبنة الأساسية المفترضة لتفسير تركيب الجسيمات الأساســـية في الطبيعـــة فالبروتون مثلا يتكون من ثلاث كواركات. ويعمل العلماء حاليا ومنذ عـــدة ســـنوات لاكتشاف هذه الكواركات إلا أنه لم يظهر لحد الآن أي دليل تجريبي على وجودها رغـــم النفقات الباهظة واشتراك خيرة العلماء في إجراء التجارب واســـتخدام أكـــبر المعـــدات النووية المتوفرة حالياً)[1] وهذا يعني أن العلم يقنع بإثبات الذرة وأجزائها وليس لديه أي دليل على اشتمال أجزائها على أي تركيب. يقول الدكتور باول: (يعتقد الكثير من علماء الفيزياء اليوم أن الإلكترونات والكواركات تمثل حقاً جسيمات أولية لا تمتلك تركيبة داخلية وأنها تشيد معاً جميع أشكال المادة المعروفة, فالمادة إذن بناء هرمي فالكواركات يتكون منـــها البروتونات والنيوترونات التي تتكون منها الذرة، وتتحد الذرات مع بعضها لتكون الجزيئات ومن ثم فإن هذه المواد الأساسية جميعها تكون الأجسام)[2]

والحاصل أن العلم الحديث قد أثبت بالتجربة والبرهان أن العالم مكون من مادة وطاقة فأيـــد بذلك ماعبر عنه المتكلمون قديماً بقولهم العالم أجسام وأعراض. وأثبت العلم أيضـــا أن هـــذا الاختلاف الذي نشاهد في صفات الأجسام لا ينفي تماثل ما تركبت منه هذه الأجسام، وأن هذه الأجسام تتركب من أجزاء خالية من أي تركيب، ونحن اليوم نعتقـــد أن الجســـيمات الأولية جواهر فردة لأنه ليس لدينا أي دليل على إمكان انقسام هذه الجســـيمات، ووقـــوع

---

(1)الطاقة الذرية 67و386. يقول الدكتور أوميد: (والرأي السائد حاليا هو أن هذه الجسيمات تتكون من جسيمات أصغر منها تدعى الكوارك ، وبالنسبة لبعض العلماء فإن هناك ثلاثـــة أنـــواع مـــن هـــذه الكواركات ولا ندري ماذا سيصادفنا أو سيواجهنا عندما ننزل إلى مستوى الكوارك وإلى أساسه علما بأن النزول إلى أساس الكوارك ليس شيئا هينا وسهلا فحتى اللآن لا نستطيع توليد الطاقة التي تستطيع تجزئـــة البروتون أو النيوترون إلى أجزائه) أسرار الذرة 58-60

(2)القوة العظمى 25 -26.

الفرض الذي افترضه العلماء في تركيبها لا يخرجها عن ذلك لأنا سبق أن أشرنا إلى أن العقل له أن يفرض ما يشاء وأن ذلك لا ينافي تنزه الجوهر الفرد عن قبول الانقسام.

وبقي أن نشير إلى ما أثاره ابن تيمية رحمه الله من الشبهة بأن كمال القدرة يقتضي أن يخلق ذوات مختلفة بصفات مختلفة

الجواب عن زعمه أن كمال القدرة يقتضي أن يخلق ذوات مختلفة بصفات مختلفة:

هذا الرأي مخالَف بأول النظر فإن الواحد مهما قدر على صنع مختلفات في الصفات من مادة واحدة كان اختلاف الصفات مع وحدة المادة أدعى للعجب من صنع مختلفات من مواد مختلفة. إلى ذلك يشير قوله تعالى: (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم)[1] وقوله تعالى: (يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل)[2]. والناظر في الكون يعجب غاية العجب إذا علم أن ما يشاهده من الحديد والماء والنار والشمس والقمر وغيرها من الموجودات مكونة من مادة متماثلة. يقول الدكتور أوميد (**ويمكن القول بأن الذرة هي حجر الأساس للكون بأكمله**.. إذن فالذرة التي ألقينا على بنيتها نظرة عجلى تشبه نظاماً شمسيا مصغرا وهذا النمط من التعريف يفيد جدا لتجسيم الذرة في خيالنا ..إن هذا النظام الشمسي المصغر يشكل اللبنة الأساس لجميع الموجودات في الكون اعتباراً من الهواء الذي نتنفسه إ لى أصغر جزء في العين إلى الدنيا التي نعيش فيها إلى الشمس إلى النجوم إلى العمالقة الحمر إلى كل الموجودات المادية التي نراها أو نحسها أو نتصور وجودها.

إن المادة الأساس هي نفسها بالنسبة للكون بأكمله، ولكن مواد مختلفة وبصفات متباينة تظهر للوجود نتيجة اتحاد هذه المادة الأساس بصيغ وأشكال مختلفة، وبتعبير آخر فإن المادة الواحدة التي تستعملها يد القدرة الإلهية بمهارة وإبداع لا حد له تكون مظهرا لتجليات مختلفة تفوق خيالنا .. إن أبسط مادة موجودة في الكون وأوفرها كمية هي عنصر الهيدروجين الذي تتكون ذرته من بروتون واحد فقط والكترون واحد فقط أما ذرة عنصر

(1) الآية (22) من سورة الروم.
(2) الآية (4) من سورة الرعد.

الهيليوم وهو أبسط عنصر بعد الهيدروجين فإنها تتكون من زوج من البروتونات ومثلها من النيوترونات والالكترونات. وكلما اقتربنا من الذرات المعقدة نرى تزايد عدد البروتونات والنيوترونات ويلاحظ أن عدد الالكترونات يتزايد بصورة موازية لتزايد البروتونات، ومن تجمع الذرات تتكون الجزيئات فمثلا تتكون جزيئة الهيدروجين التي يتألف منها عنصر الهيدروجين ويؤلف الهيدروجين 80 % من مجموع المادة في الكون من ذرتي هدروجين، وتتكون جزيئة الماء من ذرتي هيدروجين مع ذرة من الأوكسجين وتتكون جزيئة ثاني أوكسيد الكربون من ذرتين من الأوكسجين مع ذرة من الكربون ..)[1] ويقول: (لا تنسوا أبدا أن ذرات الهيدروجين الموجودة في الماء العذب الذي نطفىء به ظمأنا لا تختلف أبدا عن ذرات الهيدروجين الموجودة في مركز الشمس فذرة معينة عندما تكون في الشمس تكون مصدراً للنور والحياة لأ رضنا وعندما تدخل في أوعيتنا الدموية نراها تصلح لبناء كريات الدم الحمراء التي هي أفضل ناقلة للأوكسجين .. وهذه الذرة نفسها عندما تكون ذرة هواء تنقل الأصوات والموجات وتستمر بها الحياة ومن هذه الذرة نفسها تصدر الطاقة من لهيب الفحم المحترق فيستخدم في التدفئة والنقل..**وهذا أثر من آثار صاحب قدرة وعلم لانهائيين**)[2]

والحاصل أن ابن تيمية رحمه الله وقف على أهمية هذه المسألة في أدلة التنزيه. واعترف بتمام الأدلة إذا ثبت تماثل الأجسام. ولم يذكر في القدح بتماثل الأجسام إلا حجة حسية قد جعلها العلم الحديث هباءً منثوراً، فهب أن المتكلمين لم يوفقوا في بيان تماثل الأجسام والجواب عن اعتراضات ابن تيمية على أدلتهم فإنه يكفيهم ما معهم من اعترافه مع شهادة العلم الحديث ليدل بذلك على سبيل القطع على تنزيه الله عز وجل. وهذا محل الإجابة عن اعتراضاته.

مناقشة ابن تيمية رحمه الله في اعتراضه على الاستدلال بالآية:

اعترض ابن تيمية رحمه الله على الاستدلال بقوله تعالى (ليس كمثله شي)فقال: (إذا قالوا الموصوفات تتماثل والأجسام تتماثل وأرادوا أن يستدلوا بقوله تعالى(ليس كمثله شيء) على

---

(1) انظر أسرار الذرة 113 والذرات والالكترونات72-73
(2) أسرار الذرة 115. وانظر القوة العظمى221

نفي مسمى هذه الأمور التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث كان هذا افتراءً على لغة القرآن فإن هذا ليس هو المثل في لغة العرب ولا لغة العرب ولا غيرها. قال تعالى: " وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم "[1] فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الانسانية فكيف يقال إن لغة العرب توجب أن كل مشار إليه مثلٌ لكل ما يشار إليه. وقال تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد)[2] فأخبر أنه لم يخلق مثلها في البلاد، فكيف يقال إن كل جسم فهو مثل لكل جسم في لغة العرب حتى يحمل على ذلك قوله " ليس كمثله شيء"[3] وقال أيضا:(..ومنشأ الغلط من الاشتباه والاشتراك في لفظ الجسم ولفظ المثل، فيقال الجسم في لغة العرب هو البدن وهو عندكم ما يمكن الإشارة إليه فالهواء والماء والنار ونحو ذلك ليس جسماً في لغة العرب و هو في اصطلاحكم جسم، وإذا كان الجسم في لغة العرب أخص منه في عرفكم، و قد علم بصريح العقل أن الذهب ليس مثل الفضة ولا الخبز مثل التراب ولا الدم كالذهب فما يسمى في لغة العرب جسماً وجسداً ونحو ذلك هو مما يعلم أنه ليس متماثلاً بصريح العقل والحس، فكيف بما هو أعم من ذلك؟ مثل كونه يشار إليه أو كونه يقبل الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق.. ثم يقولون مع هذا إن كل ما وصف بهذه المعاني العامة فإنه يجب أن يكون متماثلاً مستوياً في الحد والقدر، فهذا القول من أبعد الأقوال عن المعقول الذي يعرفه الناس بحسهم وعقلهم.

ثم بتقدير أن يكون كذلك فلا يتمارى عاقلان أن لفظ المثل في لغة العرب وسائر الأمم ليس المراد به هذا. وأنه إذا قيل إن كذا مثل كذا أو ليس مثله أو ليس له مثل فإنه ليس المفهوم من المثل كون هذا بحيث يشار إليه أو كون كل منهما له قدر أو له طول وعرض وعمق لا بالمعنى اللغوي ولا بما هو أقرب إليه فضلاً عن اصطلاحهم.

---

(1) الآية (38) من سورة محمد.
(2) الآية(7) من سورة الفجر.
(3) بيان تلبيس الجهيمة 1/532-533

ونحن نعلم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يقولون الجبل مثل النار ولا الهواء مثل الماء.. مع اشتراكهما في كثير من الصفات الزائدة على مطلق المقدار، بل قد نفي في القرآن كون الشيء مثلَ غيره مع كون كل منهما جسماً)[1]

و هذا الاعتراض مبني على أمرين:

الأول: قطع الصلة بين دلالة المثل في اللغة وما ذكره أهل الاصطلاح. ويحتاج إلى أجوبة من وجوه.

أولاً: مما لا يخفى أن قولك: زيد مثل عمرو غيرُ قولك: زيد مثل عمرو في طوله مثلاً.

فدلالة (مثل) حال الإطلاق غير دلالة (مثل) مقيدةً في وجه من وجوه المماثلة.

قال في اللسان: (...قال ابن بري[2]: إذا قيل هو مثل على الاطلاق فمعناه أنه يسد مسده وإذا قيل هو مثله في كذا فهو مساو له في جهة دون جهة)[3] وعندما حقق علماء التوحيد الكلام في المثلين لم يهملوا هذا الفارق فنظروا فيما يصح في اللغة أن يحكم بتماثله على الإطلاق دون التقيد بوجه من وجوه المماثلة ثم سبروا ما في المتماثلين من المعاني المشتركة واختبروها فوجدوا أنه لا يصح في اللغة أن تطلق المماثلة مجردة عن التقدير بوجه من وجوهها على مشتركين في اللازم فلا يقال الثلج مثل البيض لمجرد اشتراكهما في اللون ولزومه لكليهما، إلا أن تقول الثلج مثل البيض في اللون. ولا تطلق أيضا على مشتركين في العرضيات فلا يقال: الانسان المتحرك مثل الفرس المتحرك إلا على إرادة تفيد المماثلة بالاشتراك في هذا العرضي[4] ووجدوا أنه حيث أطلقت المماثلة كان طرفاها مشتركين في ما

---

(1) تلبيس الجهمية 355/1 وانظر نحوه في الرد الاقوم 384/2

(2) قال الذهبي في السير: هو الإمام العلامة نحوي وقته أبو محمد عبد الله بن بري (582 هـ) تصدر بجامع مصر للعربية وتخرج به أئمة ... وله حواش على(الصحاح) وجوَّدها جاءت في ستة مجلدات وكان ثقة ديناً) وانظر ترجمته في وفيات الأعيان لابن خلكان 108/3.

(3) لسان العرب لابن منظور (مثل) 610/11

(4) الكلي إما ذاتي وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وإما عرضي وهو الذي لا يدخل في حقيقة جزئياته بألا يكون جزءا أو بأن يكون خارجا كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان. انظر التعريفات للجرجاني239 وص 132 من هذا الكتاب

اصطلحوا على تسميته بتمام الماهية، فصح أن يقال إن المثل إذا أطلق مجرداً عن التقييد بوجه من الوجوه يراد في لغة العرب المشارك في تمام الماهية، فالاصطلاح الحادث في تسمية ما اشترك به طرفا المماثلة، لا في استعمال المثل استعمالاً يخالف لغة القرآن.

أما الأمثلة التي ذكرها ابن تيمية فلا ترد على ما سبق، لأن المثل استعمل فيها مقيداً بوجه من وجوه المماثلة. أما قوله تعالى: (وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)[1] فالمراد أمثالكم في التولي والزهد في الإيمان[2] وأما قوله تعالى: (التي لم يخلق مثلها في البلاد)[3] فالمراد مثلها في الجبروت و الإجرام[4] ولا يخفى أن إجمال وجه الشبه وعدم التصريح به جار على أساليب العرب المعروفة في التشبيه فلا يخفى أن القائل محمد مثل الأسد لا يدعي أنه مثلُه من كل وجه، بل لا فرق بين هذا القول وبين قوله محمد أسد وقوله محمد مثل الأسد في الشجاعة إلا ما يفيده الحذف من المبالغة في المشاركة في وجه الشبه على ما هو معروف في البلاغة.

وبالجملة فلا يدل نفي المماثلة في وجه من الوجوه على عدم جواز إطلاق المماثلة في وجه آخر ولا يدل أيضاً على انتفاء المماثلة المطلقة بينهما، ففي الآية التي استشهد بها ابن تيمية لا يدل انتفاء المماثلة بين القومين في التولي والزهد في الإيمان على عدم اتفاقهم في الانسانية وتماثِلِهم فيها. ولا على أن المثل في لغة القران لا يستعمل في المتفقين في تمام الماهية، إذ لامانع في اللغة والاصطلاح أن تقول: هذا الانسان الذي هو مثل هذا الانسان في الانسانية ليس مثلَه في الطول ولا في العرض ولا في نحو ذلك مما هو خارج عن الحقيقة أو الماهية.

ثانياً: قوله:(منشأ الغلط من الاشتباه والاشتراك في لفظ الجسم ولفظ المثل) إنما هو منشأ الشبهة التي ذكرناها. وكي يتحرر موضع النزاع بعيدا عن خلط المعنى اللغوي بالاصطلاحي نقول أين في لغة العرب ما يمنع أن نقول: كل ما يصح الإشارة إليه فهو مثل لكل ما يصح

---

(1) الآية (38) من سورة محمد.
(2) انظر تفسير البيضاوي 197/5
(3) الآية (8) من سورة الفجر.
(4) انظر تفسير الواحدي 200/2 وتفسير ابن كثير 343/3

الإشارة إليه في كونهما بحيث تجوز الإشارة الحسية إليهما؟ أو أن نقول: كل ذي طول وعرض وعمق فهو مثل كل ذي طول وعرض وعمق في قبوله للأبعاد الثلاثة ؟ بل أين ما يمنع ذلك في لغات سائر الأمم ؟ بل أين ما يمنع ذلك من صريح العقل وصادق الحس؟

ثالثاً: أغلب عناية ابن تيمية واعتراضاته ينصب على الألفاظ والاصطلاحات مع أن المعنى الذي يصفه بمخالفة الكتاب والسنة وأقوال الأئمة والعقل يثبته في مكان آخر ولكن بنحو ألفاظ المتكلمين. وفي مسألة البحث يقول ابن تيمية: (الأجسام بينها قدر مشترك وهو جنس المقدار كما يقولون ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه)(1) ثم يقول في رد قول من قال إنه جسم كالأجسام: (وإن قال إنه كالأجسام المخلوقة في القدر المشترك بينها بحيث يجوز عليه ما يجوز على الجميع لا على كل واحدة فهذا أيضا معلوم الفساد ولا نعرف قائلاً معروفاً يقول به فإن هذا هو التشبيه والتمثيل الذي يعلم تنزه الله عنه، إذ كان كل ما سواه مخلوقاً والمخلوقات تشترك في هذا المسمى فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقارما يجب تنزه الله عنه. بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز ويجب ويمتنع على الممكنات والمحدثات لزم الجمع بين النقيضين..فتنزيه الله عما يستحق التنزيه عنه من مماثلة المخلوقات يمنع أن يشاركها في شيء من خصائصها سواء كانت تلك الخاصة شاملة لجميع المخلوقات أو مختصة ببعضها)(2)

و في هذا النص أربع نقاط.

الأول: إثبات اشتراك الأجسام في قدر مشترك وهو جنس المقدار أو قبول الأبعاد الثلاثة(3)

الثانية: أن هذا الاشترا ك يعني أن يجوز على كل واحد من المشتركين في هذا القدر ما يجوز على الآخر وأن يجب له ما يجب له وأن يمتنع عليه ما يمتنع عليه.

الثالثة: أن هذا الاشتراك في هذا القدر هو التماثل الذي يعلم تنزه الله عنه.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 96/1

(2) درء تعارض العقل 144/4.

(3) قارن مع ما في درء تعارض العقل 5/89-91 اذ يطيل ابن تيمية النفس في إنكار وقوع الإشتراك بين الأجسام

الرابعة: تأكيد أن نفي المماثلة لا يستقيم معه إثبات شيء من خصائص المخلوقات.

فيقال: هذه النقاط هي أركان الدليل الذي نفاه ابن تيمية رحمه الله فلــم ينــف إلا ألفاظــاً واصطلاحات مع أنه أثبت المعنى والدلالة ولكن بعبارات غير عبارات المتكلمين ولكن تتضمن نفس المعنى. فما الذي يمنع أن نصطلح في هذا القدر المشترك وهو جنس المقدار أنــه حقيقــة كل جسم وماهيته. وأن المشارك له فيه مثلٌ له، وأن الله عز وجل تنزه عن أن يكون له مثــل وأن يشترك مع شيء في الحقيقة أو الماهية فلا يشارك الجسم في الأحكام الواجبــة والجــائزة والممتنعة ولا يثبُت له شيء من خصائص الجسم ولوازمه ؟

رابعاً: ليس أدل على تناقض ابن تيمية في هذه المسألة و غيرها من قوله (التشابه الــذي هو التماثل لا يكون بالموافقة في بعض الصفات بل بالموافقة في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها إحداهما مقام الآخر)[1] فكيف يستقيم هذا مع ما سبق من دعواه أن المتكلمين اســتعملوا المماثلة في معنى ليس هو في لغة العرب ولا في لغة غيرهم ؟

خامساً: إنَّ تحمس ابن تيمية في إنكار أن يكون المثل مستعملاً في لغة من لغــات الأمــم فضلاً عن لغة العرب بمعنى المشاركة في الحقيقة وما عدَّه افتراءً على لغة القرآن تهويلٌ يكفي في رده الاستشهاد باستعمال القرآن الكريم للمماثلة بمعنى المشاركة في الحقيقة.

قال تعالى: (قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم)[2] وقال تعالى: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحي إلي)[3] وقال تعالى: (فقال الملأ الذين كفروامن قومه ما هذا إلا بشر مثلكم يريــد أن يتفضل عليكم)[4] وقال تعالى (أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم)[5]

---

(1) تليس الجهيمة 477/1

(2) الآية (11) من سورة إبراهيم

(3) الآية (110) من سورة الكهف

(4) الآية (24) من سورة الؤمنون

(5) الآية (99) من سورة الإسراء

ويظهر بأدنى تأمل أن الآيات الكريمة تثبت المماثلة بين جميع البشر، بل بين رسل الله عز وجل وبين من كفر من قومهم، فهل ثمة اشتراك بين رسل الله عز وجل وبين الكفار غير الاشـــتراك في البشرية أو الانسانية؟ ما الذي يشترك فيه جميع البشر فتتحق به المماثلة بينهم غير الاشتراك في الحقيقة أو النوع؟ وإذا ثبت استعمال القران الكريم للماثلة بمعنى المشاركة في الحقيقة فـــإن الاستشهاد بلغة العرب ولغة سائر الأمم تطويل بلا طائل.

سادساً: لو تركنا ما معنا من لغة القران والعقل والنقل الذي يدل على نفي المثل عن الله عز وجل وعلى تماثل الأجسام وسلمنا بما طعن به ابن تيمية في وجه الاستدلال المنزهين على ذلك بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) فإن الآية تدل من وجوه أخرى على نفي الجسمية عن الله عز وجل، وهذا موضع بيانه.

ثانياً: دلالة نفي التشبيه عن الله عز وجل على نفي التجسيم:

إن توضيح دلالة الآية الكريمة على نفي التجسيم من هذا الوجه يستوجب أن نستحضـــر في الأذهان ماسبقت الإشارة إليه من أسرار تسليط النفي على أسلوب التشبيه في الآيه الكريمة الذي جمع بين كلمتي التشبيه. ثم التنبيه على أسلوب الآية المعجز في التعبير عن هـــذا الـــذي نفت عنه بأسلوب معجز أيضا.

وقد أشرنا إلى أن اجتماع كلمتي التشبيه في سياق النفي يفيد نفي أدنى مشابهة يمكن التعـــبير عنها بإحدى كلمتي التشبيه، وهذا الاجتماع يقطع الطريق على من يريد أن يتمسك بأن نفي المثل يفيد نفي المثل المكافىء من جميع الوجوه فلا يفيد نفي الشبه من وجه، فكـــان في هـــذا الاجتماع نفياً لأدنى مشابهة أو مماثلة يمكن التعبير عنها بإحدى الأداتين.

أما إذا اخترنا الحكم بزيادة لفظ "مثل" أو حملناه على الكناية فالحاصل هو نفي التشبيه لكـــن هذا الحاصل وإن كان يكفي في التعبير عنه بأن يقال: ليس كالله شيء، لكن هذا القدر لـــيس كل ما ترمي إليه الآية الكريمة كما أشار إلى ذلك الشيخ محمد دراز فقال: (...بل إنها كمـــا تريد أن تعطيك هذا الحكم تريد في الوقت نفسه أن تلفتك إلى وجه حجته وطريقه برهانـــه العقلي، ألا ترى أنك إذا أردت أن تنفي عن امرء نقيصة في خلقه فقلت: فلان لا يكذب ولا

يبخل أخرجت كلامك عنه مخرج الدعوى المجردة عن دليلها، فإذا زدت فيه كلمة فقلت: مثل فلان لا يكذب ولا يبخل لم تكن مشيراً إلى شخص آخر يماثله مبرأً من تلك النقائص بل كان هذا تبرئةً له هو ببرهان كلي وهو أن من يكون على مثل صفاته وشيمه لا يكون كذلك لوجود التنافي بين طبيعة هذه الصفات وبين ذلك النقص الموهوم، على هذا المنهج البليغ وصفت الآية الكريمة الحكيمة قائلة: مثله لا يكون له مثل يعني أن من كانت له تلك الصفات الحسنى وذلك المثل الأعلى لا يمكن أن يكون له شبيه ولا يتسع الوجود لاثنين من جنسه. فلا جرم جيء فيها بلفظين كل واحد منهما يؤدي معنى المماثلة ليقوم أحدهما ركناً في الدعوى والآخر دعامةً لها وبرهاناً، فالشبه المدلول عليه بالكاف لَمّا تصوب إليه النفي تأدى به أصل التوحيد المطلوب، ولفظ المثل المصرح به مقام لفظ الجلالة أو ضميره فيه على برهان ذلك المطلوب)[1]

وإذا كان أسلوب الآية في التعبير عن هذا المنفي معجزاً فإن أسلوبها في التعبيرعن من يشمله هذا النفي معجز أيضاً. فقد عبرت الآية الكريمة عنه بلفظ " شيء " وهو أعم الألفاظ قال الخليل:(الشيء مخففاً هو اسم الآدميين وغيرهم من الخلق)[2] فلا جرم أن ماسوى الله عز وجل من الموجودات مخلوق يدخل في لفظ الشيء. ولا جرم أن الجسم يدخل في هذا العموم فليس يشبهه ولا يماثله سبحانه جسم ولا غيره.

وإذا كانت الآية الكريمة في مقام التعبير عن هذا المنفي لم تكتف بكلمة واحدة من كلمتي التشبيه مع أنه يمكن أن يدل على ما يدل الاجتماع فإنها لم تكتف بأسلوب واحد في التعبير عن عموم ما نفت عنه الشبه والمماثلة مع أن لفظ الشيء يمكن أن يكون كافياً في الدلالة على هذا العموم، فلم تكتف بذلك بل جاءت بهذا اللفظ منكراً في سياق النفي ليدل من وجه آخر على العموم[3]. وكأن الآية الكريمة تريد أن تقرر في هذا المقام دليل نفي التشبيه على وجه

---

(1) النبأ العظيم 78

(2) العين 296/6

(3) من القواعد المقررة في الأصول أن النكرة في سياق النفي تدل على العموم قال الفخر الرازي في المحصول 563/2: (وذلك لوجهين أن الإنسان إذا قال: أكلت اليوم شيئاً فمن أراد تكذيبه قال: ما أكلت

محكم لا يزيغ عنه إلا هالك، لأنه إن غفل عن وجه دلالة أداة وأسلوب فلا يصح أن يغفـــل عن دلالة أداة أخرى وأسلوب آخر إلا أن يكون متغافلا ركن إلى حسه وهواه.

والحاصل أن الآية الكريمة تدل على أنه ليس كمثله شيء في شيء كما نص على ذلك الإمام الشافعي وغيره[1] فلو كان الباري سبحانه جسماً لكان أكثر الموجودات مماثلاً له ومشابهاً له من وجوه لا من وجه لأن العالم أجسام وأعراض قائمة بالأجسام، وبين هذه الأجسام مماثلـــة في الحقيقة وتشابه من وجوه فما يماثل جسماً منها يكون مماثلاً في الحقيقة لكل ما يماثل ذلك الجسم في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة.

ثالثاً: دلالة نفي التشبيه عن صفات الله عز وجل على نفي التجسيم

إذا فسرنا المثل بالصفة كما سبق تكون الآية الكريمة قد أفادت نفي الشبه بين صـــفات الله عز وجل وصفات المخلوقين وفي هذا أوضح الدلالة على نفي التجسيم لأنا نثبت الوجود صفة لله عز وجل ونبث الوجود صفة للأجسام، ووجود الأجسام يقتضي شغل قـــدر مـــن الفراغ والكونَ في الجهة وقبولَ الإشارة الحسية وقبـــولَ الحركـــة والســـكون والاجتمـــاع والافتراق، ولما كان وجود الله ليس كوجود هذه الأجسام فقد دل على تنزيهه عن لوازم هذا الوجود الجسمي.

الآية الثانية: قوله تعالى: (رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا)[2]

اليوم شيئاً فذِكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الإثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضاً له، ولو كان قوله: ما أكلت اليوم شيئا لا يقتضي العموم لما ناقضه لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي مثالـــه من كتاب الله تعالى أن اليهود لما قالت " ما أنزل الله على بشر من شيء " قال تعالى "قل مـــن أنـــزل الكتاب الذي جاء به موسى " وإنما أورد هذا الكلام نقضاً لقولهم. الثاني: لو لم تكن النكـــرة في النفـــي للعموم لما كان قولنا لا إله إلا الله نفياً للآلهة سوى الله تعالى) وانظر الإحكام للآمدي 226/2 وإرشـــاد الفحول للشوكاني 207/1

(1) انظر أحكام القرآن 300/1 والتوحيد للماتريدي 23/1-25 والفصل لابن حزم 22/1 و40/1.

(2) الآية (11) من سورة مريم

ووجه الاستدلال بالآية: أن الاستفهام فيها يراد به النفي، كالنفي في قوله تعالى: (هل يهلـــك إلا القوم الظالمون)[1] وقوله: (وهل نجازي إلا الكفور)[2] فالمراد نفي أن يكون لله عز وجـــل سمي. والسمي هو المثل في لغة العرب[3] وفسره بذلك ابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه عنه البخاري[4] ، ورواه الطبري عنه وعن عدد من التابعين، منه ما أخرجه بسنده عن مجاهـــد بن جبر أنه قال في الآية:(هل تعلم له سمياً)[5] قال: هل تعلم له شبيهاً، هل تعلم له مثلاً تبارك وتعالى[6]وقال البيضاوي:(المراد هل تعلم له شبيهاً لأن المتماثلين يتشاركان في الاسم)[7] ولما وقع هذا اللفظ منكراً في سياق استفهام يراد به النفي دل على العموم. فيـــدخل في عمومـــه الجسم وغير الجسم. فلو كان الباري سبحانه جسماً لكان كل جسم سمياً له وقد دلت الآيـــة على نفيه[8]

ومع أن ابن تيمية وافق على تفسير السمي بالمثل[9] إلا أنه نفى أن يكون في هـــذه الآيـــة والآيات الأخرى وجه يدل على نفي الجسم، ثم عاد في موضع آخر فسلم بما نفاه من كـــل وجه فقال بعد ذكر هذه الآية وما معها من الآيات: (وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفـــاء

---

(1) سورة الآية (47) من سورة الأنعام.
(2) الآية (17) من سورة سبأ.
(3) انظر لسان العرب (سمي) 402/14
(4) رواه عنه البخاري معلقا في صحيحه 1262/2 وقال ابن حجر في الفتح 468/6 (وصله ابـــن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وانظر تعليق التعليق 33/4 وأخرجه البيهقي في شـــعب الإيمان 143/1 والطبري في تفسيره 105/16 والبيهقي في الاعتقاد 45. ورواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس مرسلة. وقال في الميزان 163/5: (وأخذ تفسير ابن عباس عن ابن مجاهد فلم يذكر مجاهداً بـــل أرسله عن ابن عباس) وانظر جامع التحصيل للعلائي 240/1 وتحفة التحصيل لأحمد بن عبد الرحيم234
(5) الآية (11) من سورة مريم.
(6) انظر تفسير الطبري 105/16 والدر المنثور للسيوطي 531/5 وتفسير ابن كثير 132/3
(7) تفسير البيضاوي 6/4
(8) انظر تأسيس التقديس للرازي 25

(9) نظر الجواب الصحيح/ 205.

التجسيم والتشبيه)[1] وقد سبق. و لم يذكر طعناً في هذا الإستدلال غير ما سبق في كلامه على على نفي المثل وقد تبعه هناك جوابه أيضاً والله أعلم.

(1) أخرج الامام البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري اأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن) الجامع الصحيح 1915/4. وانظر صحيح مسلم 56/1.

المطلب الثاني في الإستدلال بسورة الإخلاص

تحدث العلماء عن فضل هذه السورة وما جاء فيها من الأخبار التي تنص على أنها تعدل ثلث القرآن[1] لأنها تدل على مجامع صفات التنزيه، وأشار العلماء إلى استنباط دلالتها على نفي التجسيم من ثلاثة مواضع: الأول قوله تعالى (قل هو الله أحد) والثاني (الله الصمد) والثالث قوله تعالى: (و لم يكن له كفوا أحد).

أولاً: الاستدلال بقوله تعالى (قل هو الله أحد):

اختلف اللغويون في معنى (أحد) واستعماله، واتفقوا على اختصاص الله عز وجل به إذا استعمل وصفاً، قال الراغب:(أحد يستعمل على ضربين أحدهما في النفي فقط والثاني في الإثبات. فأما المختص بالنفي فلاستغراق جنس الناطقين، ويتناول القليل و الكثير على طريق الاجتماع والافتراق نحو ما في الدار أحد، أي: واحد ولا اثنان فصاعداً لا مجتمعين ولا مفترقين، ولهذا المعنى لم يصح استعماله في الإثبات لأن نفي المتضادين يصح ولا يصح إثباتهما، فلو قيل: في الدار أحد لكان فيه إثبات واحد مع إثبات ما فوق الواحد مجتمعين ومفترقين وذلك ظاهر الإحالة.. وأما المستعمل في الإثبات فعلى ثلاثة أوجه:

الأول: في الواحد المضموم إلى العشرات نحو أحد عشر وأحد وعشرين.

والثاني: أن يستعمل مضافاً أو مضافاً إليه بمعنى الأول، كقوله تعالى: (أما أحدكما فيسقي ربه خمراً)[2] وقولهم: يوم الأحد أي: يوم الأول.[3]

والثالث: أن يستعمل وصفاً مطلقاً، وليس ذلك إلا في وصف الله تعالى بقوله (قل هو الله أحد).

---

(2) الآية (41) من سورة يوسف.

(3) انظر المفردات في غريب القرآن 12. وانظر نحوه في لسان العرب 70/3 (أحد) والاتفان للسيوطي 429/1 وروح المعاني للآلوسي 272/30. والمصباح المنير للفيومي 650/2.

وقال في القاموس: (الأحد بمعنى الواحد يوم من الأيام، أو الأحد لا يوصف به إلا الله سبحانه وتعالى لخلوص هذا الاسم الشريف له)[1] واختلفوا على قولين في معنى الأحــد المســتعمل وصفاً: هل هو بمعنى الواحد على سبيل الترادف أم يزيد معناه على معنى الواحد؟

قال مكي:(أصل أحد (وحد) فأبدل من الواو همزة، وهو قليل في الواو المفتوحــة[2] وأحــد بمعنى الواحد.. وقد قيل إن أحد بمعنى أول لا إبدال فيه ولا تغيير بمنزلة اليوم الأحد وكقولهم: لا أحد في الدار)[3] وقال في المصباح المنير:(ويكون أحد مرادفاً لواحد في موضــعين سماعــاً أحدهما وصف الباري تعالى فيقال هو الواحد وهو الأحد.. والموضع الثاني أسماء العدد للغلبة وكثرة الاستعمال نحو: أحدٌ وعشرون وواحد وعشرون)[4] وأنكر القرطبي أن تكون الأسماء الحسنى التي يتقارب معناها مترادفة لا تدل إلا على معنى واحد واستبعده غاية الاســتبعاد ثم قال:(لأن الاسم لا يراد لحروفه بل لمعانيه، و الأسامي المترادفة لا يختلف إلا حروفها، وإنمــا فضيلة هذه الأسامي لما تحتها من المعاني فإذا خلت عن المعنى لم يبق إلا الألفاظ.. فلابــد أن نتكلف إظهار مزية لأحد اللفظين على الآخر ببيان اشتماله على دلالة لا يدل عليها الآخــر كالغافر والغفور لم يكن بعيدا أن يدل الغافر على أصل المغفرة فقط والغفور يدل على كثــرة المغفرة بالإضافة إلى كثرة الذنوب)[5] وقد اجتهد العلماء في بيان مزية لفظ الأحد على لفظ الواحد في وصف الله عز وجل، على أن هذه المزية لا ترفع الدلالة على نفي التجســيم عــن الوصفين أو عن الأحد إذا فسر بمعنى الواحد.

---

(1) الفيروزأبادي (أحد) 853/2 وانظر لسان العرب 70/3.

(2) قلب الواو المفتوحة المصدرة همزة ليس بالقياس اتفاقا، بل جاء ذلك في أحرف يسيرة نحو أسماء في اسم امراة فعلاء من الوسامة عند الأكثرين وليس بجمع لأن التسمية بالصفة أكثر من التسمية بالجمع ونحو أحد في (وحد). أما همزة (أحد) إذا استعمل في النفي ويوم (الأحد) فإنها أصلية. انظر تفسير معــاني القــران للزجاج 853/2 وشرح الشافية لابن الحاجب 79/3 ولسان العرب لابن منظور (أحد) 446/3.

(3) مشكل إعراب القران لمكي بن ابي طالب 853/2.

(4) المصباح للفيومي 65/2 وانظر نحو في لسان العرب لابن منظور (احد) 70/3.

(5) المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى 4/1.

فنتكلم على دلالة الأحد على نفي التجسيم إذا فسرناه بالواحد، أو على الدلالــة علــى ذلك في قوله تعالى: (سبحانه هو الله الواحد القهار)[1]

دلالة (الأحد) على نفي التجسيم إذا فسرناه بالواحد

أما الواحد في اللغة فمن (وحد) وهو أصل يدل على الانفراد[2]

قال الخليل: (الوحد: المنفرد، والرجل الوحيد ذو الوحدة وهو المنفرد لا أنيس معه)[3] ويبدو أن استعمال الواحد قد تطور من استعماله بمعنى المنفرد بذاته بلا أنيس معه ليشـــمل المنفـــرد بصفة من الصفات أيضاً[4]. قال ابن فارس: (وهو واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثلــه قـــال الشاعر:

يا واحد العرب الذي   ما في الأنام له نظير)[5] وقال ابن منظور:(ورجل واحد متقـــدم في علم أو بأس أو غير ذلك كأنه لا مثل له)[6]

أما المتكلمون فقد نظروا في ما يصح في اللغة أن يوصف بالوحدة فوجدوا أنه ما من جزء من أجزاء الموجودات ينفك عن الوحدة باعتبار ما، فحتى العدد قد تعرض له الوحدة فالعشـــرة الواحدة مثلاً مع اشتمالها على كثرة عرضت لها الوحدة من حيث كونها عشرة، وكذلك المئة الواحدة والألف الواحد، فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة حتى وإن عرضت لـــه الكثرة من جهة أخرى غير الجهة التي عرضت له الوحدة منها[7]. ووجدوا كذلك أن وجـــود معنى الواحد يتفاوت في أفراد الموجودات من حيث الأولوية في الاتصاف بها كما أن البياض

---

(1) الآية (4) من سورة الزمر

(2) انظر مقاييس اللغة لابن فارس (وحد) 90/6. واللسان لابن منطوز (وحد 446/3.

(3) العين (وحد) 28/3.

(4) انظر أساس البلاغة للزمخشري (وحد) 668.

(5) مقاييس اللغة (وحد) 90/6. والبيت مسنوب في الأغاني 172/3 لبشار بن برد يمدح به عقبة بـــن مسلم.

(6) لسان العرب 446/3. وانظر العين للخليل280/3 – 281(وحد) والنهاية في غريب الحديث لابن الجزري 2/1 7.

(7) انظر الملل والنحل للشهرستاني 35 وشرح المقاصد للتقتازاني 28/2 وشرح المواقـــف للجرجـــاني 20/4.

موجود في كثير من الموجودات، لكن الثلج مثلاً أولى بوصف البياض من عظم العاج لأنه أشد منه. فالموجودات تتفاوت في الوحدة بحسب قبولها للانقسام وعروض الكثرة لها من بعض الوجوه. فيقال مثلاً: الإنسان واحد مع أن الكثرة تعرض من جهة أنه مفهوم يقال على كثير من الأفراد التي يصدق عليها كزيد وعمر وخالد وغيرها من الأفراد أو الجزئيات. وتقول: هذا زيد فلا تعرض له الكثرة من جهة أنه لا يصدق على فرد آخر، بل تعرض له الكثرة من جهة أخرى وهي اشتماله على أجزائه المختلفة من يد ورجل وجسد وروح وعقل ونفس فلا يصير واحداً إلا باجتماع أجزائه المختلفة التي يقسم عليها.

وتقول هذه حلقة واحدة من هذه السلسلة الواحدة التي تشتمل على أربعين حلقة. ووصف الحلقة بالواحدية غير وصف السلسلة بها لأن الواحدية قد ترتفع عن السلسلة بانقسامها وانفصال بعض حلقاتها فتصير سلسلتين كل واحدة من عشرين حلقة مثلاً. أما الحلقة فلا تعرض لها الكثرة من هذه الجهة فهي أولى بالوحدة من السلسلة التي تتكثر بانفصال أجزائها ولا توصف بالوحدة إلا باتصال الأجزاء التي تقسم عليها.

وتقول هذه نقطة واحدة فلا تعرض لها الكثرة من جهة الأجزاء ولا الجزئيات. وليس وصف هذه النقطة بالوحدة كوصف الإنسان بالوحدة مثلاً، بل ليس وصف الإنسان بالوحدة كوصف زيد بها من حيث أولوية أحدهما بوصف الوحدة فإن مالا ينقسم إلى الجزئيات كزيد مثلاً هو واحد بالشخص، وهو أولى بالوحدة من الإنسان الذي يقسم على أفراده وجزئياته. ثم الواحد بالشخص كهذه النقطة مثلاً لا ينقسم أصلا فهو الواحد الحقيقي، وهو أولى بالوحدة مما يصير واحداً باتصال أجزائه المتشابهة كالسلسلة.

ثم الواحد بالاتصال أولى بالوحدة مما يقسم على أجزاءَ مختلفةٍ يصير واحداً باجتماعها، كهذه الشجرة التي تقسم على الأغصان والأوراق وغيرها[1] فالواحد إذن يقال بالتشكيك على أفراده[1]

---

(1) انظر شرح المقاصد للتفتازاني 32/2 وشرح المواقف للجرجاني 46/4.

وبهذه النظرة إلى الموجودات ووصفها المتفاوت بالوحدة تفاوتاً من حيث الأَولى عرَّف المتكلمون الواحد بأنه شيء لا ينقسم[2] ثم قبل اللغويون بهذه النظرة العقلية وقبلوا هذا التعريف قال الراغب: (الوحدة: الانفراد، والواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة)[3] وقال ابن منظور (الواحد هو الذي لايتجزأ ولا يتثنى ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل)[4] وقال القرطبي: (الواحد هو الذي لايتجزأ ولا يتثنى، أما الذي لايتجزأ فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم. فيقال إنه واحد بمعنى أنه لا جزء له البتة. و كذا النقطة لا جزء لها. والله واحد بمعنى أن يستحيل تقدير الانقسام في ذاته.

وأما الذي لا يتثنى فهو الذي لا نظير له كالشمس مثلاً، فإنها وإن كانت قابلة للانقسام بالوهم متجزئة في ذاتها لأنها من قبيل الأجسام فهي لا نظير لها. إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير. فإن كان في الوجو د موجود منفرد بخصوص وجوده تفرداً لا يمكن أن يشاركه غيره فيه أصلاً فهو الواحد المطلق أزلاً وأبداً والعبد إنما يكون واحداً إذا لم يكن له في أبناء جنسه نظير في خصلة من خصال الخير وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه وبالإضافة إلى الوقت، إذ يمكن أن

---

(1) الاسم عند المتكلمين إما أن يمنع نفس تصوره معناه من وقوع الشركة فيه فهو جزئي لأنه يصدق على فرد واحد بعينه كهذه الورقة وزيد وعمر. وإن لم يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه فهو كلي لا يمنع فرض صدقه على أفراد كثيرين كالإنسان فإنه يصدق على زيد وعمر وكل فرد من أفراد الإنسان الكلي. ثم هذا المعنى الذي يشترك فيه أفراد هذا الكلي إن تساوى واتفق وجوده في الأفراد لايزيد فرد منها على الآخر فيما اشتركوا فيه متواطئ كالانسان مثلاً إذ كل فرد من أفراده لايزيد على الآخر في الإنسانية. وإن تفاوت وجود هذا المعنى في الأفراد فهو المشكك. ويسمي بذلك لكونه يشكك الناظر هل هو متواطئ لوحدة الحقيقة فيه أو مشترك يتعدد معناه ويتحد لفظه كالبياض الذي هو في الثلج أشد منه في العاج. ثم التفاوت قد يكون من حيث أن وجوده في أحدهما أشد من الآخر كما سبق في البياض وقد يكون من جهة أن أحدهما أقدم اتصافاً به كالوجود، وقد يكون من حيث الأولى كالنور المنعكس على المرآة من المصباح فإن المصباح أولى به من النور المنعكس. انظر ميار العلم الغزالي 82 والمحصول للرازي 3/1 11. والإبهاج للسبكي 210/1.

(2) انظر الارشاد للجويني 52. وقال الرازي: الواحد شيء لا ينقسم، وإنما قلنا شيء احتزازا عن المعدوم لأن المعدوم لا ينقسم. وإنما قلنا لا ينقسم احتزازا عن قولنا: رجل واحد فان يقبل القسمة، أما الواحد الحقيقي فإنه لايقبل القسمة بوجه البتة انظر لوامع البيانات 308.

(3) المفردات 514.

(4) لسان العرب وحد 448/3.

يظهر في وقت آخر مثله، وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع)[1] وقال الزجاج: (والله تعالى هو الواحد في الحقيقة ومن سواه من الخلق آحاد تركبت)[2] ولما كان الواحد يقال بالتشكيك على أفراده وجب إذا وصف الله عز وجل به أن يكون المراد الواحدية الكاملة كما قلنا في الوجود إن معناه واحد في أشياء كثيرة مع تفاوته في تلك الأشياء فالجوهر أولى من العرض بمعنى الوجود ووجود الله سبحانه هو الوجود الكامل الذي لا يلحقه نقص بوجه من الوجوه، وكل كمال ثبت في معنى معين للوجود فالله أولى به. فكذلك وصف الله عز وجل بالواحدية يراد بها الواحدية التي لا يكون أزيد منها ولا أكمل. ولا يصح أن يراد بالواحد العدد إذ يخلو الكلام عن الفائدة فإن الباري سبحانه ليس عدداً ولا بعضَ عدد وليس معدوداً ولا بعضاً لمعدود فهو سبحانه الواحد على الحقيقة الذي لا يتكثر البتة ولا يضاف إلى سواه، وكل ما وقع عليه اسم واحد مما دونه تعالى فإنه إذا قسم استبان أنه كان كثيراً لا واحداً. والله سبحانه هو المنفرد بالوحدانية المنزه عن أنحاء التركيب والتعدد وما يستلزم أحدها كالجسمية والتحيز الذين يستلزمان التركيب والمشاركة في الألوهية التي تستلزم التعدد[3]

مناقشة ابن تيمية رحمه الله في اعتراضه على هذا الاستدلال:

قال رحمه الله: (إن ما فسر به هؤلاء اسم الواحد من التفاسير التي لا أصل لها في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة باطل بلا ريب شرعاً وعقلاً ولغةً.

أما في اللغة.. فالقرآن ونحوه من الكلام العربي متطابق على ما هو معلوم بالاضطرار في لغة العرب و سائر اللغات أنهم يصفون كثيراً من المخلوقات بأنه واحد ويكون ذلك جسماً...وإذا كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحداً امتنع أن يكون في اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم إذا أريد بذلك أنه ليس بجسم.. ونذكر ما في اللغة من ذكر الواحد مع كونه

---

(1) المقصد الأسنى 133/3.
(2) تفسير أسماء الله الحسنى 57/1.
(3) انظر التوحيد للامام الماتريدي 43/1 وبحر الكلام للنسفي 124. وتفسير البيضاوي 547/5 والفصل لابن حرم 31/1 وروح المعاني للآلوسي 272/30.

موصوفاً ذا مقدار، بل لا يوجد في اللغة اسم واحد إلا على ذي صفة ومقدار)[1] وقبل أن نسترسل في اعتراضه رحمه الله نجيب على ما سبق من وجوه:

الأول: أصل ما فسر به المتكلمون (الواحد) هو الفهم الصحيح المعتمد على استقراء استعمال الواحد في لغة القرآن والسنة ولغة العرب كما سبق بيانه. وليس في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف والأئمة ما يعارض هذا التقسيم، وكل أدلة التنزيه من العقل والنقل شاهدة مؤكدة لهذا التفسير.

الثاني: لا ريب أن العرب تصف كثيراً من الأجسام بأنه واحد، ولكن ليس في لغة العرب ما يمنع من سلب الوحدة عن جسم من الأجسام من كل وجه؟ بل ما من موجود واحد من المخلوقات إلا ويصح أن يوصف بالكثرة من أحد الوجوه. فهذا الماء الواحد في هذا الكوب إذا جعل في كوبين قيل: هذا ماء وهذا ماء، فترتفع الوحدة ويتكثر بانقسامه، أما الذي لا ينقسم ولا تعرض له الكثرة من وجه فهو الواحد الحقيقي.

الثالث: قولك: " إذا كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحداً امتنع أن يكون في اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم" إنما يتم إذا قلنا: إن كل ما سموه واحداً لا ينقسم البتة، وإنما قلنا: الواحد على أقسام منه ما يقسم على جزئيات، ومنه ما يقسم على أجزاء، ومنه مالا ينقسم البتة، وهو الواحد الحقيقي، فكل ما ستذكره مما سموه واحداً لا ينقسم من جهة ما قبل إنه واحد وإن كان كثيراً ليس واحداً من جهة أخرى كالإنسان الواحد فإنه يستحيل أن يقسم من حيث هو إنسان إلى إنسان ثان، ولكنه يقسم على أجزاء وأبعاض يتركب منها ويتكثر بها. ووصفه بالوحدة من جهة لا يمنع انقسامه من جهة أخرى، وانقسامه من جهة لا يرفع عنه الوحدة من جهة لا يستحيل أن ينقسم منها.

(1) تلبيس الجهمية 483/1 وانظر نحوه في درء التعارض 114/7.

ومنشأ الغلط من تصرفه في لفظ الواحد في قوله: "أهل اللغة متفقون على تسمية الجسم الواحد واحداً" فإن أردت بالجسم الواحد الذي يقال إنه واحد من وجه، فلا يمتنع لغة أن يكون معنى الواحد الحقيقي الذي لا ينقسم من أي وجه.

وإن أردت بالجسم الواحد الذي يقال إنه واحد من كل وجه فلا يتم استدلالك إلا إذا أثبت أنه مع ذلك منقسم وهو تناقض لأنه يصير واحداً من كل وجه وكثيراً من أحد الوجوه.

الرابع: قولك:(بل لا يوجد في اللغة اسم واحد إلا على ذي صفة ومقدار) مردود بقول الله عز وجل: (فيميلون عليكم ميلة واحدة)[1] وقال تعالى: (قل إنما أعظكم بواحدة)[2] وقال تعالى: (لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً)[3] واستقصاء ما في لغة العرب من إطلاق الواحد على غير الأجسام مجاراة في تطويل بلا طائل.

الخامس: إذا لم يصح اعتراضك على تفسير الواحد الحقيقي بما لا ينقسم فإن كلام من سبق من اللغويين الخبيرين بلغة العرب ومفرداتها كالراغب وابن منظور وأبي إسحاق الزجاج شاهد لصحة هذا التفسير العقلي الذي استنبطه المتكلمون من استقراء استعمال الواحد في اللغة كما سبق توضيحه.

المسادس: إذا لم نجد في اللغة لفظ الواحد إلا في ذي صفة ومقدار فكيف تفهم وصف الله عز وجل به؟ هل تلتزم بالمقدار في وصف الله عز وجل أو تفسره بمعنى لم تستعمله فيه العرب فيعود عليك ما أنكرته على المنزهين؟

ثم يقول ابن تيمية رحمه الله في حملة اعتراضاته: (وأما العقل: فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفكر السليمة إنه أمر لا يعقل ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن. ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز منه شيء عن شيء، بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وإن سماه المسمى

---

(1) الآية (102) من سورة النساء.
(2) الآية (46) من سورة سبأ.
(3) الآية (14) من سورة الفرقان.

جسماً)[1] وقد سبق ما فيه الجواب عنه لكن يتعين الإشارة إلى ما يلزمه لزوما بيناً أنه سبحانه يشترك مع الموجودات في الخارج في أن له مقداراً وأنه يتميز منه شيء منه دون شيء.

ثم يقول ابن تيمية رحمه الله: (وأما الشرع فمن المعلوم بالاضطرار أن اسم الواحد في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات وسلب إدراكه بالحواس ول انفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية وأتباعها ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا أئمة المسلمين)[2]

والجواب أنه لا شك أن من المعلوم بصحيح النظر أن اسم الواحد لا يقصد به سلب الصفات وإنما يسلب به التجسيم ولوازمه من الحد والمقدار –الذي يسميه ابن تيمية بالقدر أحياناً ويصرح بلفظ المقدار أحيانا – وغير ذلك من المعاني التي تستلزم التجسيم مما ابتدع المجسمة إثباتها في وصف الله عز وجل فانبرى العلماء ممن ينبذهم ابن تيمية بالتهجم ونفوا عن الله ما أثبته هؤلاء مما يخالف أدلة التنزيه من القرآن والسنة وأقوال الأئمة والسلف. وسيأتي بيان هذا الأسلوب الذي سنألفه من ابن تيمية رحمه الله في تهويله بحشر الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة في الجانب المقابل للتنزيه والمساير لإثبات لوازم التجسيم. والذي يعنينا في هذه النقطة هو دلالة لفظ الواحد على سلب الحد والمقدار عن الله عز وجل. فنقول زيادة على ما سبق من المعلوم بالاضطرار أن الله عز وجل وصف نفسه في كلامه بأنه الواحد القهار، وتبين أن المحدود المقدر لا يكون وصفه بالواحد كمالاً، بل كمال ذي الحد والمقدار بكبر حده وكثرة مقداره كما قال تعالى في وصف طالوت: (قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم)[3] ولو كان ذو الحد والقدر مقدراً بقدر واحد لكان حقيراً صغيراً وكان الأكثر منه مقداراً أكملَ منه، فالوحدة صفة نقص فيه. والله سبحانه قد تمدح بالواحد فله الكمال المطلق

---

(1) تلبيس الجهمية 483/1.
(2) المصدر السابق 484/1.
(3) الآية (247) من سورة البقرة.

في أوصافه لا يلحقه نقص بوجه من الوجوه، ولو كان ذا مقدار وحد لما كان كمالاً وصفه بالواحد، فلما وصف به تمدحاً دل على تنزهه عن المقدار من هذا الوجه أيضاً.

ثم يقول ابن تيمية رحمه الله: (وفي النفي الذي يذكره النفاة ويفسرون به اسم الواحد هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم للعدم مناقض لما وصف به نفسه في كتابة من أنه الأحد الصمد وأنه العلي العظيم وأنه الكبير المتعال وأنه استوى على العرش وأنه يصعد إليه ويوقف عليه وأنه يرى في الآخرة كما يرى الشمس والقمر)[1]

والجواب: أن ما ذكره النفاة مما يدل (الواحد) على نفيه عن الله عز وجل لا ينافي ما وصف الله به نفسه في كتابه من أنه العلي العظيم الكبير وأنه استوى على العرش إلا إذا حمل ذلك على ما يحمل على الأجسام من العلو الذي يستلزم التجسيم بإثبات المكان والجهة، وكذلك الكبر والعظمة الذي توصف به الأجسام. وإلا فكيف تتنافى الواحدية الحقيقية وعدم قبول الانقسام مع الكبر والعظمة في غير مقياس التجسيم. وقد وجد في كتاب الله عز وجل كثيراً مما وصف به غير الأجسام بالكبر والعظمة مع أنه واحد قال تعالى: (قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم)[2] وقال تعالى: (وجاؤوا بسحر عظيم)[3] وقال تعالى: (وذلك هو الفضل الكبير)[4]

ثم يتابع ابن تيمية قائلاً: (وذلك يظهر الكلام على صحته من وجوه:

أحدها أنه قال الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين وذلك ينافي الوحدة وقوله (أحد) مبالغة في الوحدانية فكان قوله (أحد) منافياً للجسمية، يقال له هذا يقتضي أن شيئاً مما يقال له جسم لا يوصف بالوحدة.. ومعلوم أن هذا خلاف ما في الكتاب والسنة وخلاف لغة العرب قال الله تعالى: (" يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها

---

(1) تلبيس الجهمية 488/1.
(2) الآية (116) من سورة الأعراف.
(3) الآية (16) من سورة النور.
(4) الآية (32) من سورة فاطر

زوجها "[1] .... وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم وآدم جسم من الأجسام وقد سماها الله نفساً واحدة عُلم أن الجسم قد يوصف بالوحدة)[2]

وليس هذا جواباً عن ما ذكره الإمام الرازي، وفيه تكرير لشبهة سبقت مع جوابها، فلا يخفى أن قول الرازي يقتضي أن شيئاً مما يقال له جسم لا يوصف بالوحدة الحقيقية، وليس فيه أنه لا يوصف بالوحدة الإضافية.[3]

الوجه الثاني من وجوه الاستدلال بأنه واحد سبحانه:

وحتى لو سلمنا باعتراضات ابن تيمية على استدلال المنزهين بوصفه سبحانه وتعالى بالواحد وتفسيره بما لا ينقسم فإن وصفه بالواحد سبحانه يدل من وجه آخر علىالتنزيه، وذلك بأن يفسر الواحد بالمنفرد الذي ليس له مثل ولا نظير كما قال ابن فارس: (..وهو واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثله)[4] وقال إمام الحرمين:(الرب سبحانه موجود فرد متقدس عن قبول التبعيض والانقسام، وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولانظير)[5] فلو كان الباري جسماً لكان كل جسم مثلاً له، وقد دل اسم الواحد على تنزهه عن المثل والنظير فلا يكون جسماً.

وهنا نتساءل إذا كان تفسير الواحد يدل في اللغة على نفي التشبيه والمثيل والنظير كما نص على ذلك اللغويون واشتهر استعماله وثبت في لغة العرب في شواهد لا تحصى[6] وإذا كان

---

(1) الآية (1) من سورة النساء.

(2) تلبيس الجهمية 1/488-489

(3) الوحدة الحقيقية هي كون الشيء لا ينقسم أصلا كالنقطة. والوحدة الإضافية هو كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور مشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم إلى اليد والرجل انظر شرح المطالع للأصفهاني 62. وكشاف الاصطلاحات للتهانوي 1773/2.

(4) مقاييس اللغة (وحد) 90/6 وانظر نحوه في لسان لابن منظور (وحد) 466/3

(5) انظر الارشاد 52، وانظر الاعتقاد للبيهقي 63/1 وتفسير ابن كثير 571/4 وفتح الباري لابن حجر 344/13

(6) انظر قرى الضيف 38/1 و276/3 والجمهرة لابن دريد 87/3 والبيان للجاحظ 98

جل اعتراض ابن تيمية على المنزهين لأنهم في دعواه فسروا ألفاظ القرآن بما لا يعرفه العـــرب فما موقفه هنا من استعمالهم لفظ الواحد بما يدل على نفي التجسيم؟

وفي الجواب نقول: إن ابن تيمية رحمه الله جعل هذا التفسير رأياً لطائفة من المعتزلة وحســين النجار[1] تشنيعاً لهذا الرأي، وإيهاماً لشذوذه فقال: (.. و ذهب حسين النجار وطائفة مــن المعتزلة إلى أن الواحد هو الذي لا شبيه له كما يقولون فلان واحد دهره)[2] ثم زعم أن هــذا المعنى غير متفق عليه بين المسلمين[3] ونحن لو سلمنا بأن تفسير الواحد بمن ليس له شبيه هــو رأي المعتزلة فما الذي يمنع أن يكون حقاً إذا وافق لغة العرب التي يغار ابن تيمية على فهمها بما ينفي التجسيم، أما إذا استعمل العرب لفظاً من ألفاظ القرآن بما يدل على التنزيه فلا يعاب على مخالفيه، وينسب الاستدلال به إلى غير أهل السنة، ويزعم أنه محل خلاف بين المسلمين.

ثم كيف نسلم بذلك وشهرة نفي التشبيه بل وتفسير الواحد به لا يكاد يخفي ولــه أمثلــة لا تحصى وحتى ابن تيمية نص على ذلك في موضع آخر فقال: (ولا ريب أن كونه واحداً يمنــع أن يكون له شبيه)[4] وسيأتي تفسير(الأحد) بذلك في موضعه.

تفسير (الأحد) بما يزيد على (الواحد) و دلالته على نفي التجسيم:

سبق أن بعض العلماء لم يقنع بالحكم على الوصفين بالترادف، لأنه قد ثبت للفظ (أحد) مزية في الاستعمال على الواحد فالواحد يكون في الإثبات اسماً لمفتتح العدد، أما " أحد" فهو مبني على نفي ما يذكر معه من العدد، ثم إن لفظ الواحد لايُحرم مخلوقٌ أن يوصف به ولو علــى وجهٍ، أما لفظ (أحد) فقد استأثر الله عز وجل بإطلاقه على سبيل الوصف. قال الرازي: (لهذا السبب لم يذكر الله سبحانه لام التعريف في (أحد) فقال (قل هو الله أحد) وذلك لأنه صــار

(1) هو حسين بن محمد النجار وافق المعتزلة في أصول وانفرد في أصول انظر ترجمته ومقالاته في مقالات الإسلامين للأشعري 136/1 والفرق بين الفرق للبغدادي 196 والفصل لابن حزم 89/2.

(2) انظرتلبيس الجهمية 466/1

(3) انظرالمصدر السابق 466/1

(4) المصدر السابق 502/1

نعتاً لله عز وجل على الخصوص فصار معرفة فاستغنى عن التعريف)[1]وقال الأزهري (وأما اسم الله عز وجل فلا يوصف شيء بالأحدية غيره، لا يقال: رجل أحد ولا درهم أحد، كما يقال: رجل واحد أي فرد لأن(أحداً) صفة من صفات الله عز وجل التي استخلصها لنفسه ولا يشركه فيها شيء، وليس كقولك: الله واحد، وهذا شيء واحد ولا يقال: شيء أحد)[2]. فلا بد أن يكون الاختصاص باللفظ مع المعنى لمعنى يزيد فيه لفظ (الأحد) على (الواحد). وقد اجتهد العلماء في بيان هذه الميزة.

بيان المزية التي يختص بها معنى (الأحد) على معنى (الواحد):

قال الزجاج: (الفرق بين الواحد و الأحد أن الواحد يفيد وحدة الذات فقط والأحد يفيده بالذات والمعاني، وعلى هذا جاء التنزيل (قل هو الله أحد) أراد المتفرد بوحدانيته في ذاته وصفاته وتعالى علواً كبيراً)[3] والذي يبدو لي والله أعلم أن العمدة في هذا التفريق على كون لفظ (الواحد) يدل حقيقة على المنفرد بذاته ولفظ الأحد يدل على كمال الواحدية من جميع الجهات في الذات والصفات والأفعال. ولكن لفظ الواحد أيضاً يستدل به على الوحدة في الصفات لأن الوحدة تدل في اللغة على الانفراد بالذات ثم يُتوسع في استعمالها لتدل على الوحدة في الصفات كما يقال: هو واحد قبيلته، لا بمعنى أنه منفرد بذاته ليس فيهم غيره، بل ير اد به أنه منفرد عنهم بصفاته التي لا يوجد فيهم من هو مثله فيها، ولما لم ينفك في شأنه سبحانه تعالى تفردُه بذاته عن تفرده بصفاته قيل هو الواحد الأحد سبحانه وفسر بالذي لا نظير له ولا وزير ولا نديد ولاشبيه ولا عديد ولا قسيم، تعالى عن الأقسام والأجزاء والأبعاض[4] فكأن الله سبحانه أشار إلى عجز العقول عن درك وحدانيته وضيق لسان العرب

---

(1) لوامع البيانات 311
(2) انظر لسان العرب 448/3
(3) تفسير أسماء الله الحسنى 57/1 وانظر الاسماء والصفات للبيهقي 49 والاعتقاد له أيضا 67 وزاد المسير لابن الجوزي 267/9 وروح المعاني للآلوسي272/30
(4) انظر تفسير الطبري 60/2 والاعتقاد للبيهقي 63، 67 والجامع لأحكام القران للقرطبي 244/20 وتفسير ابن كثير 571/4 وفتح الباري لابن حجر 345/13

عن وصفه بذلك فاختار سبحانه من مفرداتها ما تستعمله العرب لنفي العـدد لِيُستعمل في وصفه سبحانه وتعالى في الإثبات ليكون في مجرد إثبات توحده نفيها عمن سواه، كما أشار إلى ذلك بقوله: (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون)[1] (فالله سبحانه هو الواحد في الحقيقة ومن سواه من الخلق آحاد تركبت)[2] فإنا إذا ترقينا في مدارج ما يوصف من المخلوقات بالوحدة فتركنا ما يتكثر بكثرة أفراده ثم ما يتكثر بكثرة أجزائه فإن أولى مايستحقه المخلوق من الوصف بالوحدة هو هذا الجوهر الفرد إذ لا يتكثر بانقسامه إلى الأجزاء ولا تقع الشركة في مفهومه عند الإشارة إليه فإذا أهملت الإشارة إليه دبت فيه الكثرة وبان أن أكثر المخلوقات من موجودات هذا الكون هم له مثل ونظير فلا يكاد يصدق عليه من الوحدة وجه إلامع الذهول عن تكثره من وجوه، فالله سبحانه و تعالى هو المتفرد بالوحدانية وهو المتفرد بوصفه بهذه الوحدة والتعبير عنها بلفظ (الأحد). ثم بعد هذا كيف يكون جسماً والجسم لا يوصف بالواحد من كل وجه فضلاً عن (الأحد). فما من جسم إلا وله ما يحصى من المثل و النظير والعديد، وما من جسم إلا وهو قابل للانقسام متكثر بكثرة أجزائه فكيف يكون مع ذلك واحداً؟ بل كيف يكون مع ذلك أحداً، فالجسمية تنافي الوصف بالواحدية فتنافي الوصف بالأحدية من باب الأولى. بل ما ينافي وصف المخلوق (بالواحد) أولى أن يكون منافياً لوصف من يوصف بكمال هذا الوصف ولا يسلب عنه بوجه من الوجوه.

وهذا معروف بالبداهة أعني أن ما يقدح في النقصان يكون قادحا في الكمال من باب الأولى، ويتبعه أن ما يقدح في الكمال قد لا يقدح في النقصان.

وبالتنبيه على هذا نتبين الوهم الذي وقع به ابن تيمية رحمه الله إذ حاول أن يعكس الأمر فعمد إلى ما لا يقدح في النقصان وأراد أن يجعله دليلا على عدم قدحه في الكمال أيضا فقال: (.. إذا كان ما ذكروه من المعاني التي يجعلونها كثرة وعدداً وتركيباً هي ثابتة لكل موجود

---

(1) الآية (49) من سورة الذاريات.

(2) تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج 57/1

وذلك لا يمنع أن يكون المخلوق واحداً فكيف يمنع أن يكون الإله الذي ليس كمثله شـــيء واحداً)[1] فظاهر أن ما لا يمنع أن يكون المخلوق واحداً قد يمنع أن يكون أحداً. ونحـــن لـــو سلمنا بأنه لا يمنع ذلك من وصف المخلوق بالواحد فلا داعي لاستبعاد أن يكون ذلك مانعاً من وصفه بالأحد لأن ما يقدح في الكمال قد لا يقدح النقصان. ففي صفة القدرة مـــثلاً لا يعاب على واحد من الخلق إذا أزاح جبلاً أن يستريح ولو شهراً، أما القدير سبحانه فقد تنزه مع خلق السموات و الأرض وما بينهما عن أن يمسه في ذلك شيء من لغوب، وما ذلك إلا لأن ما لا يقدح في ناقص القدرة يقدح في كمال القدرة، فكذلك الوصـــف بالوحـــدة، إذ تَصِف أمرين بالوحدة فتقول هذا البيت واحد وتقول هذا الفرد واحد. ثم تقول هذا البيـــت كثير الأبواب وهو كثير من جهة كثرة لبناته وجدرانه أيضاً، ومع ذلك لا تقدح هذه الكثرة في وصفه بالوحدة من الجهة التي وصف بها، وبمعنى آخر لا يقدح في وصفه بالوحدة قبولـــه للانقسام إلى أجزائه التي يتكون منها. أما إذا قلت هذا الجوهر الفرد واحد فإن هذه الوحـــدة تنتفي عنه بمجرد قبوله للانقسام. فيقدح في وصفه بالوحدة ما لم يقدح في غيره. وما ذاك إلا لأن الجوهر الفرد أولى من البيت بالوحدة لأنه واحد حقيقي، وهو أولى بالوحدة من الواحد بالاجتماع كما سبق. وبالجملة فيقدح قبول الانقسام في الوحدة الحقيقية ولا يقدح في وحدة دونها. وما لا يمنع أن يكون المخلوق واحداً لا يلزم منه أن لا يمنع كون الخالق واحداً.

مناقشة ابن تيمية رحمه الله في اعتراضه على هذا الاستدلال:

الاعتراض الأول والجواب عنه:

يعترض ابن تيمية على استدلال المنزهين بهذا الوجه على نفي الجسمية. فيقول:(..إن كـــان لفظ الأحد لا يقال على ما قامت به الصفات بل ولا على شيء من الاجسام لأنها منقسمة لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ (أحد)، فـــإذا قيل (و لم يكن له كفوا أحد) لم يكن هذا نافياً لمكافأة الرب إلا عمن لا وجود له أو لم يكن

(1) تلبيس الجهمية 70/2

في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفواً لله، وكذلك قوله: (ولا أشرك بـــربي أحدا)[1] فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما ينقسم وكل جسم ومخلوق منقسم لم يكن في المخلوق ما يدخل في مسمى (أحد) فيكون التقدير ولا أشرك بربي ما لم يوجد)[2]

ولا يخفى أن ابن تيمية خلط بين لفظ (أحد) الذي يستعمل و صفاً لله عز وجل ويفسر بما لا ينقسم وبين لفظ (أحد) الذي يستعمل في النفي ليدل على استغراقه كما سبق. وواضح أنه لا يتم ما ذكر إلا إذا كان المنزهون قد فسروا لفظ (أحد) الذي جاء في سياق النفي بما فســـروا به (الأحد) في وصف الله عز وجل. ولا أظن أن أحداً من أهل العلم صدر منه ذلك. فهـــذا أمر لا يخفى. وحتى ابن تيمية لم يخف عليه ذلك لأنه هو القائل (اسم الأحد لا يســـتعمل في حق غير الله إلا مع الإضافة أو في غير الموجب كقوله: (قال أحدهما إني أراني أعصر خمراً)[3] ... فهو أبلغ في إثبات الوحدانية من اسم الواحد)[4]

وليت الشيخ لم يجتهد في الاعتراض على أدلة التنزيه، لأنه لم يوفق فيه و لم يَسْلم من الحاجـــة إلى الجواب عن اللازم القبيح، إذ يلزمه أن (الأحد) ليس مختصاً بالله عز وجل وأنـــه يصـــدق على الجسم. لأنه يقول: " إذا لم يكن الأحد إلا ما ينقسم وكان كل مخلوق وجسم منقسماً لم يصدق نفي الكفو على أحد" ، ولا بد أن يصدق النفي بالاتفاق فإما أن يصدق الأحد على ما ينقسم، وإما أن يكون ليس كل مخلوق منقسماً. ولا يمكن أن يختار الأخير لأنه نص على أن كل مخلوق منقسم فقال: (وليس في المخلوقات إلا ما يقبل أن يتجزأ ويتفرق وينفصل بعضـــه عن بعض) فيلزمه أن لفظ (الأحد) قد يراد به الجسم أو ما ينقسم. ويعظم الخطب إذا كـــان حاضراً في الذهن قولك (لفظ الأحد لم يوصف به شيء مـــن الأعيـــان إلا الله وحـــده)[5]

---

(1) الآية (38) من سورة الكهف.
(2) تلبيس الجهمية 495/1 وانظر نحوه في درء التعارض 114/1 و114/7
(3) الآية(36) من سورة يوسف.
(4) درء التعارض 121/7
(5) انظر مجموعة رسائله في التفسير 237/17

والمخرج منه في كون لفظ (أحد) في سياق النفي غير لفظ (الأحد) الذي يستعمل وصفاً لله عز وجل

الاعتراض الثاني والجواب عنه:

ثم يعترض ابن تيمية من وجه آخر فيقول مخاطباً الرازي: (إن طوائف كثيرة من أبناء جنسك المتكلمين الأولين والآخرين يقولون: إنه لا موجود إلا جسم أو ما قام به أو لا موجود إلا الجسم فقط، وأنه لا يعقل موجود إلا كذلك فهولاء عندهم إذا فسرت الأحد بما ليس بجسم ولا جوهر يقولون لك فسرته بالمعدوم مثل أن تفسره بما لايقوم بنفسه أو بغيره أو تفسره بما ليس بخالق ولا مخلوق وتفسره بما ليس بقديم ولا محدث فتحتاج أولاً أن تثبت وجود موجود غير الجسم ليمكنك تفسير الأحد به)[1]

و في هذا جرأة من ابن تيمية فإن المتكلمين من أهل السنة وغيرهم من المسلمين الأولين والآخرين أجمعوا على أن الموجود الذي ينحصر في الجسم أوما قام به الجسم هو الموجود الحادث أما المحدث سبحانه فهو القديم الذي يجب وجوده ويستحيل حدوثه، والذي حكاه ابن تيمية هو مذهب الملاحدة والمجسمة ولا يعرف به أحد من المتكلمين من المسلمين[2] وشتان ما بين المذهبين. ورحم الله ابن تيمية فكم تكلف بالرد على أدلة التنزيه بكل لسان فإن رضي بقولهم لزمه التجسيم لأن فيه حصرَ الموجودات في الجسم وما يقوم به، وإن لم يرض به فليعلم أنه مذهب الملاحدة والمجسمة.

ثم كيف يكون تفسير الأحد بما ليس بجسم ولاجوهر مثل تفسيره بما لايقوم بنفسه أو بغيره أو تفسيره بما ليس بخالق ولا مخلوق إلا اذا كان كل وجود بما في ذلك وجود الخالق ينقسم إلى جسم وما يقوم بالجسم، ولازمه التجسيم أو إنكار الصانع فقوله(فيحتاج إلى إثبات موجود غير الجسم ليمكنك تفسيره الأحد به) إن كان من أَحوجَ إلى ذلك منكراً لوجود غير

---

(1) تلبيس الجهمية 498/1

(2) انظر الإرشلد للجويني 18. وحكى البغدادي إجماع أهل السنة على خلافه في الفرق بين الفرق316 وانظر التبصير في الدين 95-96 وقد أطلت البحث في مقالات الإسلاميين للأشعري عسى أن أجد فيه خلافاً فلم أعثر وكيف يعثر ذلك وهو الإلحاد بعينه.

الجسم مع إنكار الصانع فإن الرازي وغيره من المتكلمين سدوا هذه الحاجة فأطالوا في إثبات وجوده سبحانه ووحدانيته، وإن كان منكراً لوجود غير الجسم مع الاعتراف بوجود الله عز وجل فهو المجسم الذي أسسس الرازي الكلام في الرد عليه والتقديس، وزعمتَ أن ما قام به تلبيس بذلت الوسع في بيانه والاعتراض عليه بكل لسان، وكل مقدمة أنكرتها عليه في موضع سلمت بها في آخر فأي الفريقين أولى بأحد الوصفين؟ وسيأتي المزيد من نقض هذه الشبهة العقلية في موضعه.

ثم يقول ابن تيمية: (كون لفظ الأحد لا يقال على الجسم والجوهر ليس نصاً في اللغة ولا ظاهراً، بل إن كان صحيحاً فإنما يعلم بهذه المقدمات الخفية التي فيها نزاع عظيم بين أهل الأرض، ومعلوم أن إفهام المخاطبين بمثل هذه الطريقة لا يجوز وليس هذا من البلاغ المبين..لا سيما والقوم كانوا يستعملون لفظ الواحد والأحد في كلامهم وهم لا يعلمون إلا الجسم أو ما قام به لا يطلقون هذا اللفظ إلا على ذلك. فإذا قصد بهذا اللفظ أن يبين لهم معناه لا يكون جسماً كانوا خوطبوا بنقيض معنى لغتهم)[1]

والجواب من وجوه:

أولاً: زعمت أن القوم كانوا يستعملون لفظ الأحد وهم لا يعلمون إلا الجسم وما قام به، لا يطلقون هذا اللفظ إلا على ذلك وليس صحيحا، وجوابه من كلامك: (لفظ الأحد لم يوصف به شيء من الأعيان إلا الله وحده)[2] وقولك (اسمه الأحد لا يستعمل في حق غير الله إلا مع الإضافة أو في غير الواجب.. فهوأبلغ في إثبات الوحدانية من اسم الواحد)[3]

ثانياً: كون لفظ (الأحد) لا يقال على الجسم والجوهر في اللغة ظاهر فقد خصوه به سبحانه دون ما يعلمونه من الجسم وغيره، وليس شيء من الأجسام يوصف عندهم بالأحدية البتة.

---

(1) تلبيس الجهمية 499/1

(2) انظر مجموعة رسائله وكتبه في التفسير 237/17

(3) انظر درء التعارض 121/7

ثالثاً: يقال لو كان جسماً ثم وصف نفسه بأنه الواحد الأحد لكانوا قد خوطبوا بنقيض معنى لغتهم لأن الواحد في لغتهم هو الذي لا نظير له و لامثيل وسلمت لهم بهذا التفسير فقلت (ولا ريب أن كونه واحداً يمنع أن يكون له شبيه)[1] وقلت (الأحد) يقتضي أنه لا مثل له ولا نظير[2] فلو كان جسماً وهم لا يعلمون إلا الجسم وما قام به فكل ما يعلمونه هو له مثل ونظير، وليس هذا من البيان في شيء. لا سيما وأن القوم ما كانوا يستعملون لفظ (الأحد) في وصف شيء مما يعلمون فاستحدث لهم لفظاً يدل على مبالغة في الانفراد عن المخلوقين مع أنه إذا كان جسماً فليس منفرداً ولا واحداً فكل ما يعلمونه هو له نظير.

ثم يعلل ابن تيمية سبب عدم جواز إفهام المخاطبين بمثل هذه الطريق فيقول: (فإنه يحتاج أن يقال لهم لفظ الأحد والواحد ينفي العدد، فهذا ظاهر، ثم يقول لهم وكل ما ترونه من الموجودات فليس واحداً لأن يمينه ليست بيساره وأعلاه ليس هو أسفله، وكل ما يتميز منه شيء عن شيء فليس هو بواحد ولا أحد، ومعلوم أن هذا لا يخطر ببال عامة الخلق بل لا يتصوره إلا بعد كلفة ومشقة، وإذا تصوروه أنكرته فطرهم وأنكروا أن يكون هذا لسانهم الذي خوطبوا به، واستلزم ذلك أن يقال الشمس ليس واحدةً والقمر ليس واحداً وكل إنسان ليس بواحد)[3]

وجوابه من وجوه:

أولاً: لا نسلم أن إفهام المخاطبين بمثل هذه الطريقة لا يجوز لأنه يحتاج أن يقال لهم لفظ الأحد والواحد ينفي الواحد ينفي العدد فهذا ظاهر كما سلمت بذلك ثم يقال لهم: وكل ما ترونه من الموجودات وتعلمونه فليس واحداً لأنه له أمثال ولأنه لا بد أن يكون كثيراً من جهة لأنه مركب من أجزاء كثيرة، وهذا معروف في لغة العرب قال الزجاج (والله سبحانه

---

(1) تلبيس الجهمية 502/1

(2) مجموعة رسائله وكتبه في التفسير 98/16 وانظر نحوه في تلبيس الجهمية 58/2 ومنهاج السنة 529/2

(3) تلبيس الجهمية 499/1

هو الواحد في الحقيقة و من سواه من الخلق آحاد تركبت)[1] وقد سلمت بذلك فقلت: (إن أحديته لها من الخصائص ما لا يجوز مثله لشيء من المخلوقات فإنه لا مثل له في شـــيء مـــن الأشياء وأما غيره فله الأمثال. قال تعالى: "ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون"[2] قال: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد)[3] وقلت: (ليس في المخلوقات إلا ما يقبل أن يتجـــزأ ويتفرق وينقسم وينفصل بعضه عن بعض والله سبحانه هو الصمد الذي لا يجوز عليه شـــيء من ذلك بل حقيقة الصمدية وكمالها له لا يمكن عدم صمديته بوجه من الوجوه كما لا يمكن تثنية أحديته بوجه من الوجوه)[4] ومعلوم أن هذا لا يخفي على عامة الخلق بـــل إن لم يكـــن بديهيا فبأول النظر يكتسب وبسلامة الفطرة يصدق، فلا يجد صعوبةً في تصوره بعد يسير من إعمال النظر إلا بليد مجسم، ولا تنكره إلا فطرةٌ أخلد صاحبها إلى الحـــس وتلـــوث بآفـــة التجسيم. فإذا تصوروا ذلك وخاطبهم القرآن بما خاطبهم علموا أنه الموافق للغتهم ولســـانهم ومحكمات كتابهم التي تقطع بنفي التجسم والتشبيه وعلموا أنه موافق لفطرتهم التي تنزه الله عز وجل عن الأشباه وصفات الأجسام.

ثانياً: لا نمنع أن يستلزم ذلك أن يقال الشمس ليست واحدة والانسان ليس واحداً، بل كل مخلوق يمكن سلب الوحدة عنه من وجه لأنه لم يوصف بها إلا من وجه دون وجه كمـــا سبق فالتناقض أن يسلب الوحدة من الجهة التي قيل إنه واحد منها فلا تناقض إذا قلنا مـــثلاً هذا دينار واحد لكنه ليس بواحد إذا أردت أنه دينار واحد ليس بدينارين ولا أكثر ولكنـــه ليس سكة واحدة بل عشرون كل واحدة بدرهم.

الاستدلال بقوله تعالى: (الله الصمد)

---

(1) تفسير اسماء الله الحسنى 57/1

(2) الآية (49) من سورة الذاريات.

(3) تلبيس الجهمية 71/2

(4) مجموعة رسائله وكتبه في التفسير 238/17

الصمد في اللغة من (صمد) قال ابن فارس: (وهو أصلان أحدهما القصد والآخر الصلابة في الشيء. فالأول الصمْد: القصد يقال: صمدته صمْدا. وفلان مُصمَد إذا كان سيداً يقصد إليه في الأمور، وصَمَد أيضاً، والله جل ثناؤه الصمد لأنه يصمِد إليه عباده بالطلب والدعاء. وقيل في الصمد:

علوته بحسام ثم قلت له****** خذهاحذيف فأنت السيد الصمد[1]

والأصل الآخر الصَمد وهو كل مكان صلب[2] قال الزمخشري: (صَمَدٌ:هوالسيد المصمود (فَعَل) .بمعنى مفعول كالحَسَب والقَبَض)[3] وقال ابن منظور: (..صَمَده يصْمِد صمداً، وصمد إليه كلاهما قصده.. والصمد بالتحريك السيد المطاع الذي لا يُقضى دونه أمر، وقيل الذي يُصمد إليه في الحوائج، أي يُقصد، قال:

ألا بكرالناعي بخيري بني أسد****** بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد [4]

...و المصمد الصلب الذي ليس فيه خور)[5]

وأما الصمد في أسماءه تعالى فقد قال فيه ابن منظور:(والصمد من صفاته تعالى وتقدس لأنه أصمدت إليه الأمور فلم يقض فيها غيره. وقيل المصمت الذي لا جوف له، وهذا لا يجوز على الله عز وجل والمُصْمَد لغة في المُصْمَت وهو الذي لا جوف له..)[6]

و قد نقل بعض المحديثن والمفسرين كثيراً من التعاريف التي يمكن إرجاعها إلى الأصلين الذين ذكرهما ابن فارس. قال الآلوسي بعد حكاية هذه التعاريف: (والمعول عليه تفسيره

---

(1) البيت في العين للخليل 104/7واللسان (صمد) 259/3 وليس فيهما نسبته لأحد الشعراء
(2) مقاييس اللغة 310/3
(3) الفائق 315/2 وانظر أساس البلاغة (صمد) 3611
(4) أنشده في الأغاني لنادبة من بني أسد تندب عمرو بن مسعود وخالد بن المفضل وكانا نديمي المنذر بن ماء السماء قتلهما حال سكره. انظر الأغاني للأصفهاني 96/22
5 لسان العرب (صمد) 258/3-259 وانظر إصلاح المنطق لابن السكيت 49/1 والمعرب في بيان المغرب (صمد) 482/1 والقاموس المحيط للفيروزابادي (صمد) 375/1
(6) اللسان (صمد) 358

بالسيد الذي يصمد إليه الخلق في المطالب والحوائج وتفسيره بالذي لا جوف له، وما عداهما فإما راجع إليهما أوهو مما لا تساعد عليه اللغة)[1].

وهذان التفسيران يتعلق بهما البحث فالأول يستدل به على التنزيه الله عن الجسمية ولوازمها كالحيز والجارحة والعضو والجهة. والثاني قد يدل على ذلك وإن كان في ظاهره يحتمل إفادة التجسيم ولهذا استدل به المجسمة، وافتتن باستدلالهم بعض أهل السنة.

دلالة التفسير الأول على التنزيه فمن وجوه:

الأول: أنه لما وصف الله سبحانه نفسه بأنه المصمود إليه في الحوائج دل على كمال هذا الوصف فهو الذي يستغني عن غيره مطلقاً، وكل ماعداه محتاج إليه، وروى الطبري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر الصمد فقال: (السيد الذي كمُل في سؤدده، والشريف الذي كمل في شرفه..والغني الذي كمل في غناه)[2] فهذا الوصف يقتضي الاستغناء المطلق عما سواه. والجسم لا يثبت له الغنى بل هو مفتقر إلى جزئه لأن كل جسم مركب وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه ضرورة وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب محتاج إلى غيره والمحتاج إلى الغير لا يكون غنياً ولا صمداً مطلقاً[3]

الثاني: لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين وفي الفعل إلى اليد وفي المشي إلى الرجل وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً[4]

و أما بيان دلالته على أنه تعالى منزه عن الحيز والجهة فهو أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً في وجوده إلى الحيز والجهة فلم يكن غنياً صمداً على الاطلاق[1]

---

(1) روح المعاني 273/30 وسوف نأتي على ما نحتاج اليه من نقل هذه التعاريف في موضعه بعد قليل
(2) انظر تفسيره 347/30 وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات 78 وأبو الشيخ في العظمة 303/1 جميعاً من طريق عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح بن أبي طلحة عنه. وعبد الله ترجمه النسائي في الضعفاء 63/1 وقال الذهبي في الميزان /121(له مناكير) وعلي بن أبي طلحة روايته عن ابن عباس مرسلة: انظر الميزان للذهبي 163/5 وجامع التحصيل للعلائي 240/1
(3) انظر تأسيس التقديس 19-20 وسيأتي بسط الكلام عل هذا الدليل في الأدلة العقلية، وإنما دعت الحاجةإلى ذكره هنا لأن مقدمة هذا الدليل وهي وصفه (بالغنى المطلق) نقليته عقليته
(4) انظر تأسيس التقديس للرازي 19-20

التفسير الثاني ووجه دلالته على التنزيه:

لما ثبت أن العرب لا تستعمل لفظ (الصمد) مفسراً بما لاجوف له إلا في الأجسام كما أشار إلى ذلك ابن منظور[2] وأشار إليه ابن تيمية ونص على أن الأجسام نوعان منها أجوف ومنها مصمت دل ذلك على أن التجويف والإصمات من المعاني المتناقضة في الجسم، فلا يمكن نفيها معاً عن معين من الأجسام ولا يمكن وصفه بهما معاً فنفي أحدهما يستلزم ثبوت الآخر, كالوجود والعدم فإذا نفينا العدم عن شيء ما ثبت أنه موجود, وكذلك القول في الجسم إذا نفينا تجويفه ثبت أنه مصمت. هذا في حق الأجسام التي تقبل التجويف والإصمات, أما غير الأجسام مما لا يقبل التجويف والإصمات كالعرَض مثلاً فلا يدل نفي وصفه بالأجوف على أنه عرض مصمت لأنه لا يقبل الإصمات ولا التجويف أصلاً. يوضح ذلك أن الذكورة والأنوثه من المعاني المتناقضة في الأزواج فإذا نفيت الأنوثة عن أحد الأزواج ثبت أنه ذكر، أما ما لا يقبل الزوجية كالملائكة فلا يدل نفي الأنوثه عنهم على وصفهم بالذكورة، بل دل نفي الأنوثه عنهم في القرآن الكريم على نفي الذكورة أيضاً وعلى براءتهم من أوصاف المخلوقات التي اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون بقاء نوعها بالتزاوج بين ذكورها وإناثها. قال تعالى: (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً)[3] وقال تعالى:(أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون)[4] فكذلك القول في تفسير الصمد بأنه ليس بأجوف يكون دالاً على أنه لايقبل الاتصاف بصفات الأجسام التي تقبل التجويف والإصمات ولابد من اتصافها بأحد الوصفين. نعم يُحتاج معه إلى نفي الجسم عنه وعدم قبوله لما قبلته الأجسام، فإما أن

---

(1) انظر تأسيس التقديس للرازي 19-20 وسيأتي بسط الكلام في هذا الدليل عند الكلام على الأدلة العقلية159

(2) قال في اللسان (صمد) 259/3: (قيل الصمد هو المصمت الذي لا جوف له وهذا لايجوز على الله عز وجل).

(3) الآية (19) من سورة الزخرف.

(4) الآية (150) من سورة الصافات.

يكون الخصم مسلِّماً بنفي الجسم فيلزمه قبول الاستدلال بتفسير الصمد المذكور على نفي الجسمية، وإما أن ينكر فنحتج عليه بالأدله القاطعة من العقل والنقل بنفي التجسيم.

التفسير الثاني واستدلال المجسمة به:

سبق أن من المجسمة من أرجع لفظ الصمد في وصف الباري به إلى معنى الصلب المصمت الذي لا جوف له، وتأوَّله ليدل على إثبات التجسيم. كما سبق نقله عن داود الجواربي ومقاتل بن سليمان(1). ولابن تيمية رحمه الله موقف ورأي من هذا التفسير يجب التنبيه على ما فيه.

موقف ابن تيمية من تفسير المجسمة ورأيه في (الصمدية) الواجبة للباري سبحانه:

ذكر ابن تيمية في تفسير الصمدية التي تجب للباري سبحانه كثيرا العبارات والقرائن التي تجعل المسترشد في حيرة من التصريح بما تدل عليه هذه العبارت والقرائن، وأنا أشير إلى هذه العبارت والقرائن في هذا الموضع مع بعض المناقشة التي يتعين الجواب عنها.

أولاً: حكى ابن تيمية رحمه الله استدلال المجسمة به و لم يبذل أي جهد في إنكاره. ثم حكى استدلال المنزهين فسال قلمة معترضاً من كل وجه. قال رحمه الله: (وقد احتج بسورة الاخلاص من أهل الكلام المحدث من يقول الرب جسم كبعض الذين وافقوا هشام بن الحكم ومحمد بن كرام وغيرهما...قالوا: هو صمد والصمد لا جوف له، وهذا إنما يكون في الأجسام المصمتة فإنها لا جوف لها كما في الجبال و الصخور...وقالوا: أصل الصْمد الاجتماع ومنه تصميد المال، وهذا إنما يعقل في الجسم المجتمع، وأما النفاة فقالوا: الصمد الذي لا يجوز عليه التفريق والانقسام...)(2)

ثانياً: حكى عين شبهة المجسمة عن الصحابة والتابعين وعامة السلف وزعم أن نسبتها إلى المجسمة من صنيع أهل الكلام قال: (قد أخبر الله تعالى في كتابه أنه الصمد وقد **قال عامة السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم إن الصمد هو الذي لا جوف له**. وقالوا أمثال هذه

---

(1) مقالات الإسلاميين 209 وانظر ص (57 و67) من الرسالة
(2) مجموعة رسائله وكتبه في التفسير 269/17

العبارات التي تدل على أن معناه لا يتفرق، واللغة تدل على ذلك فإن هذا اللفظ وهو لفـظ (صمد) يقتضي الجمع والضم، كما يقال: صمدت المال إذا جمعته **وقد قال من قـال مـن حذاق أهل الكلام وغيرهم إن هذا تفسير المجسمة** لأن الأجسام نوعان أجوف ومصـمت، قالوا هذا يقتضي أنه جسم مصمت لا جوف له)[1]. وقال أيضا:(ولفظ الصمد يدل على أنه لا جوف له وعلى أنه السيد، ليس كما تقول طائفة من الناس إن الصمد في اللغة إنمـا هـو السيد ويتعجبون مما نقل عن الصحابة والتابعين من أن الصمد هو الذي لا جوف له فإن أكثر الصحابة والتابعين فسروه بهذا وهم أعلم باللغة وتفسير القرآن، ودلالة اللفظ عليه أظهر مـن دلالتها على السؤدد وذلك أن لفظ (صمد) يدل على الاجتماع و الانضمام المنافي للتفـرق والخلو والتجويف، كما يقال: صمد المال إذا جمعه و ضم بعضه إلى بعض... وهو جمعٌ وضم ينافي الانفتاح والتفريج. ولهذا يقال للعظام ونحوها من الأجسـام منـها أجـوف ومنـها مصمت)[2]

ثالثاً: زعم أن استدلال المنزهين بالآية على نفي التجسيم فيه قلب لدلالتـها قـال: (وأمـا استدلال هولاء المتأخرين بذلك على نفي التجسيم والحد فباطل أيضاً **وهو قلب الدلالة، فإن كون الموصوف مصمتاً لا يمنع أن يكون جسماً أو محدوداً كسائر ما وصف بأنه مصمد**)[3] فتأمل هذا القلب، وتأمل بعده ذلك التعليل.

رابعاً: أنه يكتفي بالاعتراض على إثبات ما يقابل لوازم الجسم المصمت دون الاعتراض على مطلق التجسيم فمن ذلك أنه لا يعترض على استدلال المجسمة بالآية لإثبات مطلق التجسيم، بل على زعمهم أنه لحم وعظم. يقول: (وأما استدلال المجسمة الذين يقولون إن الله لحـم و نحو ذلك والذين يجعلون الباري من جنس شيء من الأجسام المخلوقة بهذا الاسـم فباطـل

---

(1) مجموعة رسائله في التفسير 296/17 وانظر نحوه في الصواعق المرسلة لابن القيم 1025/3
(2) تلبيس الجهمية 59/2-60 وانظر نحوه في الجواب الصحيح 407/4 والمحاضرات السنية لابن عثيمين 45/1
(3) المصدر السابق 512/1

لوجوه أحدها أن هذا اللفظ (دل)[1] على ذلك من تفاسيره. الثاني: أن الملائكة موصوفة بأنها صمد والأجسام المصمتة موصوفة بأنها صمد وليست لحماً ودماً)[2] ويلاحظ أن هذا الجواب لايرد على استدلال المجسمة الذين قالوا إنه جسم لا كالأجسام.

ومن ذلك أيضاً أنه يعد من النقائص التي أثبتها اليهود والمجسمة وصفه تعالى بأنه أجوف. يقول ابن تيمية: (.. حكى عن بعض اليهود والرافضة والمجسمة أنهم يصفونه بالنقائص التي تعالى عنها كوصفه أنه أجوف وأنه بكى حتى رمدت عيناه..)[3] والحق أن وصفهم الذي تعالى الله عنه هو التجسيم لافرق فيه بين جسم أجوف وجسم مصمت.

ثم يزيد ابن تيمية في تفسير الصمدية باستعمال ألفاظ لاتستعمل إلا في وصف الأجسام كالاجتماع والقوة التي تنافي التفرق والانقسام والتمزق **والانفصال** والانحلال، والانضمام المنافي للخلو والتجويف والانفتاح والتفريج.

خامساً: يلاحظ أن الفخر الرازي يلزم من أثبت التحيز على العرش بعدد من اللوازم، منها لزوم إثبات الجوانب التي يحاذي بها يمين العرش وتغاير الجوانب التي يحاذي بها يسار العرش، ومنها لزوم إثبات الأ جزاء التي تستلزم قبول الانقسام، وابن تيمية رحمه الله لا ينازع في هذا اللزوم، بل يسلم بلزومه للمخلوق، ثم يعدل في حق الخالق إلى مقابلتها بإثبات الاجتماع والقوة والانضمام! ألم يكن نفي الوازم التي ذكرها الرازي أولى من الزيادة في إيهام التجسيم بإثبات ما يقابلها من لوازم الجسم؟

الاعتراض على صحة ما نسبه إلى أكثر الصحابة والتابعين:

يبالغ ابن تيمية في عزو ما يرتضيه إلى السلف وموافقته للعقل والنقل والفطرة فإذا سمع بذلك غير المطلع على مذهب السلف تهيب مخالفة هذا الحشر واستوحش من فطرته إن أنكرت ما ألفوه، فيعود على نفسه متهماً لها بقلة الفهم وقصر النظر وفساد الفطرة. وفي مسألتنا لا يصح

---

(1) زيادة مني لتستقيم العبارة ولعلها ساقطة من الأصل والله اعلم
(2) تلبيس الجهمية 512/1
(3) مجموعة رسائله في العقيدة 435/5

عن صحابي واحد نسبة تفسير الصمد بما ذكره. وإنما أخرجه بعض المحدثين والمفسرين عن بضعة نفر من التابعين لا يصح من تلك الآثار إلا ما روي عن مجاهد والحسن البصري رحمهما الله. ولنا كلام بعد سياقة هذه المرويات في فهم كلامهما وتفسيره بما يخالف فهم ابن تيمية له.

المرويات عن السلف في تفسير(الصمد):

أولاً أخرج أبوالشيخ بسنده عن أنس رضي الله عنه حديثاً طويلاً و فيه أنه قال:(أتت يهود خيبر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا يا أبا القاسم أخبرنا عن ربك عز وجل؟ فلم يجبهم النبي صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل فقال: يا محمد (قل هو الله أحد) ليس له عروق فتتشعب إليه(الله الصمد) ليس بالأجوف)[1]. وهو منكر المتن سقيم السند[2]

ثانياً: أخرج الطبري في تفسيره بسنده عن صالح بن حيان عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال لا أعلمه إلا قد رفعه قال: الصمد الذي لا جوف له[3]. وهو ضعيف أيضاً [4]

ثالثاً: أخرج ابن أبي عاصم بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: الصمد الذي لا جوف له[5].وهو ضعيف أيضاً[6]

---

(1) العظمة 370/1 وذكره السيوطي في الدر المنثور 410/6

(2) فيه يحيى بن عبد الله وهو ضعيف انظر لسان الميزان 434/7 وله ترجمة في الكشف الحثيث 280 يرويه عن أبان عن ابن عباس وهو متروك انظر ترجمته في ضعفاء العقيلي 38/1 والمجروحين لابن حيان 96/1

(3) تفسيره 345/30 وأخرجه الروياني في مسنده 80/1 والطبراني في المعجم الكبير 22/2 وأبو الشيخ في العظمة 378/1.

(4) في سنده محمد بن رومي وهو لين الحديث انظر ترجمته في الجرح والتعديل 21/8وتهذيب التهذيب لابن حجر 230/9 وفيه عبيد الله بن سعيد قائد الأعمش انظر ترجمته في ضعفاء العقيلي 121/3وتقريب التهذيب 371 وفيه صالح بن حيان وهو ضعيف كما في التقريب 271 وانظر ترجمته في الميزان 401/3 وانظر تضعيف الحديث في الكامل لابن عدي 54/4 ومجمع الزوائد للهيثمي 144/7

(5) السنة229/1

(6) في سنده عبد الله بن ميسرة انظر ترجمته في ضعفاء للنسائي 65/1 وتقريب التهذيب 326وأخرجه الطبري في تفسيره بسند فيه محمد بن ربيعة الكلابي له ترجمة في الميزان 144/6 انظر تقريب التهذيب478 يروي عن سلمة بن سابور وهو ضعيف انظر المغني للذهبي 175/1 ولسان الميزان 68/3 يرويه عن عطية

رابعاً: أخرج الطبري بسنده عن سعيد ابن المسيب قال الصمد الذي ليس له حشـــوة[1].
وهو ضعيف أيضاً[2]

خامساً: أخرج ابن أبي عاصم بسنده عن ميسرة بن يعقوب الطهوي أنه قـــال الصـــمد: المصمت[3]

سادساً: أخرج الطبري بسنده عن الضحاك بن مزاحم أنه قال الصمد الذي لا جوف له[4]

وأخرج ابن أبي عاصم وغيره بأسانيد صحيحة عن مجاهد بن جبر رحمه الله أنه قال: الصمد المصمت الذي لا جوف له[5]

وأيضاً أخرج هو وغيره بسند صحيح عن الحسن البصري أنه قال:الصمد الـــذي لا جـــوف له[6]

وبعد فلا يخفى مافي نسبته هذا التفسير إلى أكثر الصحابة والتابعين وعامة السلف مـــن المبالغة، إذ لم يصح عن صحابي واحد وإنما صح عن اثنين من التابعين وأمام ذلك جمـــع مـــن الأقوال التي يفسر فيها السلف لفظ (الصمد) بغير هذا التفسير[7] فكيف يعـــد الأول مـــذهباً

بن سعد عن ابن عباس وعطية ضعيف أيضا انظر المجروحين لابن حبـــان 273/2 والمغـــني في الضـــعفاء 369/5

(1) تفسير الطبري 344/30وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة 301/1 وأبو الشيخ في العظمة 383/1

(2) لأنه من رواية المستقيم عثمان بن عبد الملك. انظر ترجمته في ضعفاء ابن الجوزي 170/2 والمغني في الضعفاء 427/2 وتهذيب التهذيب 124/7

(3) السنة 303/1 وميسرة هو صاحب راية علي رضي الله عنه قال الحافظ في ترجمته في التقريب255 (مقبول) وانظر ترجمته في تهذيب الكمال 388/14 و يرويه عنه عطاء بن السائب قال الذهبي في ترجمته: (تغير بأخره وساء حفظه) انظر من تكلم فيه وهو موثق134 و الميزان 90/5.

(4) انظر تفسيره 344/30 و أخرجه ابن أبي عاصم في السنة 303/1 من طريقين عنه بإسناد جـــوده الألباني، ولم أجد قدحاً في رجاله إلا أن الضحاك نفسه قال فيه ابن حجر في التقريب 280 صدوق كثير الإرسال. وانظر ترجمته في ميزان الاعتدال للذهبي 446/3.

(5) السنة 301/1 وانظر تفسير الصنعاني 407/3 وتفسيرالطبري 344/30 وتفسير مجاهد 794/2

(6) السنة 302/1 وانظر تفسير الطبري 344/30 وأخرجه كلاهما من طرق عن عبد الرحمن بن مهدي قال حدثنا الربيع بن مسلم عن الحسن

(7) انظر ما نقل عن التابعن من أقوال أخرى في تفسير الصمد في تفسير الصنعاني 407/3 والسنة لابـــن أبي عاصم 299/1-303 وتفسير الطبري 344/30 –347 وأبوالشيخ في العظمة 370/1 وانظـــر حكاية هذه الأقوال في تفسير البغوي 445/4 و تفسير ابن كثير 571/4

لهم؟ و لم لا يعد الآخر؟ وما صح عن بعض التابعين في تفسيره فليس فيه الولــوج في شــرحه بالخلو من التجويف والانضمام المنافي للانفتاح والتفريج ونحوها من صفات الأجسام، فــلا يزيد ما نقل فيه عن التابعين على كونه تفسيراً لغوياً لأصل لفظ (الصمد) قبل وصف الباري به، ويعد تفسيراً لما يوصف به من الأجسام.

الاستدلال بالآية الثالثة:(ولم يكن له كفوا أحد)

في هذه الآية ينفي سبحانه أن يكون أحد كفواً له. وسبق أن (أحد) إذا اســتعمل في النفي فهو نص في العموم. ويدخل في هذا العموم الجسم وغير الجسم، فما من مخلوق إلا وهو منفي عنه أن يكون كفوا لله عز وجل.

ثم المراد بالكفو المثل والنظير كما أشار إلى ذلك اللغويون[1] ورضيه طائفة من المفســرين[2] ونسبه الطبري إلى بعض السلف[3]

قال ابن منظور:(الكفو: النظير، لغة في الكِفء[4])[5]

وقال أيضاً: (والكَفِيء النظير، وكذلك الكِفء والكفُوء على فِعل وفعول، وتكافأ الشــيئان تماثلا..)[6]

---

(1) انظر العين للخليل (كفأ) 414/5. ومقاييس اللغة لابن فارس (كفأ) 188/5 والمفردات للراغــب 436 والمغرب 222/2 والنهاية في غريب الحديث لابن الجزري 180/4 ومختــار الصــحاح للــرازي 239/1.

(2) انظر تفسير الطبري 347/30 وتفسير البغوي 545/4 وتفسير الواحدي 241/2 وزاد المسير لابن الجوزي 269/9 وفتح القدير للشوكاني 518/5 وروح المعاني للآلوسي 277/30.

(3) رواه عن ابن عباس رض الله عنهما وعن ابن جريج وأبي العالية رحمهما الله انظر تفسيره 347/30.

(4) وهي قراءة فيه أيضا قال ابن زنجلة في حجة القراءات: (قرأ حمزة وإسماعيل (كفئا) ساكنة الفاء. وقرأ الباقون بضم الفاء وهما لغتان. وقرأ حفص (كفوا) مضمومة الواو مفتوحة الواو غير مهموزة أبــدل مــن الهمزة واوا، والعرب تقول ليس لفلان كفو ولا مثل ولا نظير والله عزوجل لا نظير له ولامثل انظر السبعة في القرآت لمكي 158/1-160.

(5) لسان العرب (كفأ) 139/1.

(6) لسان العرب (كفي) 227/15.

فالحاصل أن عموم ما نُفي عنه أن يكون كفواً ومثلاً ونظيراً يدل على نفي التشبيه عموماً ويدل على نفي التجسيم أيضاً. قال الإمام الأشعري: (وأجمعوا على أنه عز وجل غير مشبه لشيء من العالم وقد نبه الله عز وجل على ذلك بقوله (ليس كمثل شيء) وبقوله عز وجل (و لم يكن له كفوا أحد). وإنما كان ذلك كذلك لأنه تعالى لو كان شبيهاً لشيء من خلقه لاقتضى من الحدث والحاجة إلى محدث له ما اقتضاه ذلك الذي أشبهه، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه، و قد قامت الأدلة على حدوث جميع الخلق واستحالة قدمه. وليس كونه عز وجل غير مشبه للخلق ينفي وجوده لأن طريق إثباته كونه تعالى على ما اقتضته العقول من دلالة أفعاله دون مشاهدته)[1]

ويدل أيضا على نفي التجسيم ولوازمه كالحيز والجهة كما نبه عليه الفخر الرازي فقال: (لو كان تعالى جوهراً فرداً لكان كل جوهر مثلاً له، وذلك ينفي كونه أحداً، ثم أكدوا هذا الوجه بقوله تعالى: (و لم يكن له كفواً أحد) ولو كان جوهراً لكان كل جوهر فرد كفواً له. فدلت هذه السورة من الوجه الذي قررناه على أنه ليس بجسم ولا بجوهر. وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وجب أن لا يكون في شيء من الأحياز والجهات، لأن كل ما كان مختصاً بحيز وجهة فإن كان منقسماً كان جسماً، وقد بينا إبطال ذلك، وإن لم يكن منقسماً كان جوهراً فرداً، وقد بينا أنه باطل، ولما بطل القسمان ثبت أنه يمتنع أن يكون في جهة أصلاً)[2]

وقال أيضاً: (وأما قوله تعالى:" و لم يكن له كفوا أحد" فهذا أيضاً يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر، لأنا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة، فلو كان تعالى جوهراً لكان مثلاً لجميع الجواهر فكان كل واحد من الجواهر كفواً له، ولو كان جسماً لكان مؤلفاً من الجواهر

(1) رسالة إلى أهل الثغر 210. انظر شرح هذا الاستدلال في الاعتقاد للبيهقي 44.
(2) أساس التقديس 18.

لأن ا لجسم يكون كذلك فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا حاصل في مكان وحيز)[1]

مناقشة ابن تيمية رحمه الله في اعتراضه على هذا الاستدلال:

مع أن ابن تيمية رحمة الله سلم بدلالة الآية على نفي المشاركة والمماثلة وعموم هذا النفي فقال: (فقوله (أحد) مع قوله (و لم يكن له كفوا أحد) ينفي المشاركة والمماثلة)[2].

وقال: (فهو أحد لا يماثله شيء من الأشياء بوجه من الوجوه. كما قال في آخر السورة (و لم يكن له كفوا أحد) فاستعملها في النفي أي ليس شيء من الأشياء كفواً له في شيء من الأشياء لأنه أحد)[3] نقول مع أن ابن تيمية سلم بالأمرين إلا أنه كثر كلامه في الاعتراض على أدلة التنزيه حتى ألزم نفسه بما لاحاجة في التزامه

الاعتراض الأول وجوابه:

وهم ابن تيمية رحمه الله في ذكر مطلوب الرازي بهذا الدليل فقال بعد سياقة استدلال الرازي: (المطلوب بهذا الدليل وهو نفي كونه جوهراً فرداً وهو أمر متفق عليه بين الخلائق كلهم بل هو معلوم بالضرورة العقلية أن رب السموات والأرض ليس في القدر بقدر الجوهر الفرد فإنه عند مثبتيه أمر لا يحسه أحد من حقارته. فهو أصغر من الذرة والهباة وغير ذلك، فكيف يخطر ببال أحد أن رب العالمين بهذا القدر حتى يُحتاج هذا إلى دليل على نفيه)[4].

والجواب من وجوه:

أولاً: احتاج الفخر الرازي إلى نفي الجوهر الفرد لإتمام دليله وإحكامه حتى يَسلم من إلزامات الخصم واعتراضه، فلما استدل على نفي الجسم بأنه سبحانه (أحد) لأن الجسم مركب من جوهر وهذا ينافي الوحدة احتاج إلى نفي الجوهر الفرد لئلا يُلزمه ملزم بأنه جوهر فرد لأن

---

(1)المصدر السابق20.
(2) انظر مجموعة رسائله في التفسير 325/17.
(3) انظر المصدر السابق 328/17.
(4) تلبيس الجهمية 501/1 – 502.

الجوهر الفرد أيضاً واحد غير مركب، فقال ما حاصله أنه ليس جوهراً إما لأن الجوهر متحيز والمتحيز منقسم عند من ينكر ثبوت الجوهر الفرد، وإما لأن الأحد ليس له مثل و لو كـــان جوهراً لكان كل جوهر مثلاً له.

ثانياً: هذه حاجة الفخر الرازي إلى إتمام أدلة التنزيه وإحكامهـــا، فمـــا الـــذي أحـــوج إلى الاعتراض على دليل يتوصل به إلى تنزيه الله عن الجسيمة ولوازمها، خاصـــة وقـــد أدى إلى الاعتراض على إثبات الله مقدراً بقدر الجوهر الفرد مع السكوت على أصل إثباته مقدراً بقدرٍ ما. ولولا ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في إثبات المقدار لحسن المرور عليه من غير تنبيه عليه ولا وقوف عنده.

ثالثاً: اعترف رحمه الله بتمام دليل الرازي إن ثبت تماثل الأجسام وقد ثبت بالأدلـــة العقليـــة النظرية والأدلة التجريبية. قال رحمه الله:(ولا ريب أن كونه واحدا يمنع أن يكون من الجواهر المتماثلة لكن هذه الدلالة. إنما تتم إذا كانت الجواهر المنفردة (متماثلة)[1] في حقائقها)[2] فلو لم يكن مع المنزهين إلا هذا الدليل مع تسليم ابن تيمية بتمامه إذا ثبت تماثل الأجسام لكفاهم.

اعتراض وجوابه:

واعترض ابن تيمية من وجه آخر فقال: (وكذلك قوله " ولم يكن له كفوا أحد " فإن المعنى لم يكن أحد من الآحاد كفواً له، فإن كان الأحد عبارة عما لا يتميز منه شيء عـــن شـــيء ويشار إلى شيء منه دون شيء فليس في الموجودات ما هو أحد إلا ما يدعونه مـــن الجـــوهر الفرد – وهذا عند أكثر العقلاء ممتنع وجوده – ومن رب العالمين وحينئذ لا يكون قد نفى عن شيء من الموجودات أن يكون كفواً للرب لأنه لم يدخل في مسمى (أحد)

(1) زيادة اقتضها سلامة العبارة وتمام معناه ولعلها ساقطة من الاصل كما يدل عليها قول ابن تيمية بعـــد اعتراضه على استدلال الرازي السابق: (ومن العجيب أن كلامه يدور في هذا الباب على تماثل الأجســـام) انظر تلبيس الجهمية 522/1.

(2) المصدر السابق 502/1.

والجواب: أنه قد سبقت الإشارة إلى خلط ابن تيمية رحمة الله بين لفظ (أحد) الذي وقـــع في آخر السورة في سياق النفي ليدل على العموم وبين لفظ (أحد) في صدرها الذي لا يستعمل في الوصف مطلقاً إلا في حق الواحد سبحانه. و لم يفسر أحد من العلماء لفظ (أحد) الـــذي في آخر السورة بما فسر به (أحد) في وصف الله عز وجل. واعتراضه مبني على أن اللفظـــين بمعنى واحد وليس كذلك. وقد سبقت الإشارة إليه.

المبحث الثاني:
الدلائل العقلية على تنزيه الباري سبحانه عن الجسمية

وفيه مطالب

المطلب الأول: لو كان متحيزاً لكان مثلاً لسائر المتحيزات
المطلب الثاني: لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً
المطلب الثالث: لو كان إله العالم متحيزاً لكان مركباً
المطلب الرابع: لو كان مختصاً بالجهه والحيز لكان متناهياً
المطلب الخامس: إذا كانت الأرض كرة امتنع كونه تعالى في الجهة
المطلب السادس: لو كان متحيزاً لكان متحركاً أو ساكناً

المبحث الثاني: الدلائل العقلية على تنزيه الباري سبحانه عن الجسمية

تمهيد:

لا يخفى أن فكرة التجسيم قامت على أساس شُبهٍ هشة تعتمد على قياس الباري سبحانه بمخلوقاته. و لم تجد لها مناصراً إلا مطعوناً في دينه ومأبوناً في عقله باع عقله وأخلد إلى حسه. فليس لهذه الفكرة أساس يستقل بها ولو من غير تقدير معارض يصادمها. فكيف وقد هبت قواطع النقل والعقل متضافرة على شُبه هذه الفكرة لا تبقي منها ولا تذر. وإن مِن بخْس هذه الفكرة أن أربابها لم يعبء التاريخ بحفظ تراثهم وتقريرهم لفكرتهم واعتراضهم على ما يبطلها.

وما حفظه لنا كتاب الفرق من النزر اليسير عن ابن كرام وابن الحكم وغيرهم يعطي خير مثال على قيمة هذا الفكر ويمنع من الأسف على تضييعه.

ومن الرجال الذين تصدوا لهذه الفكرة الفخر الرازي الذي تعين عليه ذلك لِما ابتلي به عصره من فتن الكرامية ومخازيهم. فلم يعتن أحد من المتكلمين بالرد على المجسمة كما اعتنى بذلك الفخر الرازي، فكشف عن تهافت مذهبهم وأقام الحجة عليهم بقواطع النقل والعقل. ونهض معه بمثله أساطين أهل السنة حتى ألجأوا مذهب الكرامية إلى الانحسار والانكماش وألحقوهم بمذهب المجسمة الأوائل الذين لم يبق من فكرهم إلا ماحفظته صفحات التاريخ وكتب الفرق والملل، فلم تعد لهم شبهة قائمة ولا حجة قادحة، و لم يبق لمذهبهم معتقد ولا ناصر ولا منافح. ولهذا لا نجد بين أيدينا شيئاً يذكر من دفاع الكرامية وغيرهم من المجسمة عن أدلتهم.

ولما جاء عصر ابن تيمية رحمه الله نظر إلى المذهب الذي يخالف مذهبه في المتشابه ووقف على العذر الذي ألجأ مخالفه إلى التأويل أو التفويض وهو الرد على مذهب التجسيم. ولما صرح ابن تيمية بهجر المذهبين اجتهد في النظر بأدلة من نزه الباري عن الجسمية ولوازمها وأدلة المثبتين، وعنون هذه المحاولة برغبته بالعدل بين الفريقين، ووقف على عناية الفخر الرازي بإبطال مذهب التجسيم في كتاب تأسيس التقديس فاعتمد هذا الكتاب أساساً لحملة اعتراضه على

أدلة التنزيه حتى صار المتفرد الأول بالاعتراض على هذه الأدلة. بل لم أجد لأحد من المسلمين جهدا كجهد ابن تيمية في الاعتراض على هذه الأدلة. فرأيت أن الفائدة تتجلى في **المحاكمة بين التأسيس ونقضه فأذكر دليل الفخر وأناقش ما اعترض عليه ابن تيمية رحمه الله. ولا يخفى على مطلع أنه رحمه الله يكثر من الاستطراد والتكرار فيحتاج الوقوف على اعتراضه إلى استخراج المراد واستخلاصه وطرح تكريره واستطراده وجمع ما تناثر وترك ما تكرر. لكني لم أجد مع ذلك بدا من التطويل بالنقل أحيانا وترك التصرف في عباراته تجنبا للاتهام بسوء فهم عبارته أوالتصرف فيها.**

ومن الملاحظ أن المتكلمين اشتغلوا بتقرير الأدلة العقلية على نفي الجسم ولوازمه من وجوه فقد يستدلون بنفي الجوهر على نفي الجسم. لأن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص ضرورة، ويستدلون بنفي الجوهر على نفي لوازمه كالتحيز وقبول الأعراض، ويستدلون بنفي الجسم على نفي لوازمه كقبول الانقسام والصورة، ويستدلون على نفي الجهة بما يشتمل على نفي الجسمية لا بما يتوقف على نفيها. كأن يقال لو كان متحيزاً فإما أن يكون منقسماً وهو الجسم وإما أن يكون غير منقسم وهو الجوهر الفرد.

ولا يخفى أيضا أن المتكلمين في هذا المقام إذا أبطلوا شبهة أبطلوها من وجوه، وإذا أثبتوا أمراً أثبتوه بوجوه لا يكتفون بما يبطل الشبهة ويتمم الحجة، بل يزيدون على ذلك وجوهاً للتأكيد وقطعاً لشغب المعارض. وربما تساهلوا بعد التقرير بما يراد به التأكيد. وهذا ما يستغله المنازع إذ يمر على الوجه القوي مرور الكرام فإذا وصل إلى وجه ضعيف أقام في إبطاله وجوهاً لعله يجبر تقصيره في الجواب عن القوي، ويشفع له التطويل في نقض هذا الضعيف. ولما لم يتسع المقام لاستيفاء الكلام على جميع الوجوه التي يذكرها المنزهون مع جميع ما أورده عليها ابن تيمية رحمه الله فقد تخطيت بعض المقدمات والوجوه التي زادها المتكلمون للتأكيد وحصل فيها نزاع طويل فإن كانت الغلبة للمنازع في هذه الجولة فلن يهنأ بذلك لأنا سنكشف عن صولة قواطع التنزيه في جولات وجولات.

مناقشة ابن تيمية رحمه الله في ما بدأ بالاعتراض به على جملة حجج التنزيه

استفتح ابن تيمية رحمه الله اعتراضه على جميع حجج الرازي بمقامين، فهو يجمل الاعتراض في المقام الأول ثم يفصله في المقام الثاني. ونحتاج إلى جمع ما أجمله وكرره في المقام الأول في موضع واحد.

قال رحمه الله : (هذه الحجة وغيرها من الحجج كلها مبنية على أن القول بكونه فوق العرش يستلزم أن يكون متحيزاً..فقد تقدم أن هذا فيه نزاع مشهور بين الناس من مثبتة الصفات و نفاتها فإن كثيراً من الصفاتية من الكلابية والأشعرية وغيرهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث يقولون ليس بجسم وهو فوق العرش.

وقد يقولون ليس بمتحيز وهو فوق العرش إذا كان المراد بالمتحيز الجسم أو الجوهر الفرد. ولكن منهم من يقول ليس بمركب ولا منقسم ولا ذي أجزاء وأبعاض،

ومنهم من لا ينفي ذلك.

وأما سلف الأمة وأئمتها ومن اتبعهم فألفاظهم فيها أنه فوق العرش وفيها إثبات الصفات الخبرية التي يعبر هؤلاء المتكلمون عنها بأنها أبعاض وأنها تقتضي التركيب والانقسام.

وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا لله حد وأن ذلك لا يعلمه غيره وأنه مباين لخلقه، وفي ذلك لأهل الحديث والسنة مصنفات **وهذا هو معنى التحيز عند من تكلم به من الأولين،** وكثيراً منهم من الكرامية والشيعة **والفقهاء والصوفية وأهل الحديث يقولون هو فوق العرش وهو جسم وهو متحيز**. فإن هؤلاء كثيراً ما يكون النزاع بينهم لفظياً.

لكن أهل السنة والحديث فيهم رعاية لألفاظ النصوص وألفاظ السلف، وكثير من مبتغي ذلك يؤمن بألفاظ لا يفهم معناها وقد يؤمن بلفظ ويكذب بمعنى آخر غايته أن يكون فيه بعض معنى اللفظ الذي آمن به. ولهذا يطعن كثير من أهل الكلام في نحو هؤلاء الذين يتكلمون بألفاظ متناقضة لا يفهمون التناقض فيها)[1]

---

(1) تلبيس الجهمية 2/109-110

وقال:(هذه الحجة من جنس قولهم لو كان فوق العرش لكان إما أن يكون أصغر منه أو بقدره أو أكبر منه ببعد متناه أو غير متناه وهذه حجج الجهمية قديماً كما ذكر الأئمة.

والكلام على هذه الحجة في مقامين أحدهما منع المقدمة الأولى والثاني منع المقدمة الثانية

أما الأول فهو قول من يقول هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم كما يقول ذلك كثير من الصفاتية من الكلابية أئمة الأشعرية وقدمائهم ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم وأهل الحديث والصوفية وغير هؤلاء وهم أمم لا يحصيهم إلا الله ...

وأما المقام الثاني فهو كلام من لا ينفي هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ليس لها أصل في الكتاب والسنة بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات. وهذا المقام هو الذي تكلم فيه سلف الأمة وأئمتها وجماهير أهل الحديث وطائفة من أهل الكلام والصوفية وغيرهم، وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين)(1)

وقال أيضا: (هذه من حجج الجهمية قديماً كما ذكر ذلك الأئمة وذكروا أن جهماً وأتباعه هم أول من أحدث في الإسلام هذه الصفات السلبية وإبطالَ نقيضها مثل قولهم ليس فوق العالم ولا داخل العالم ولا خارجه وليس في مكان دون مكان...ونحو هذه العبارات. وإذا عرف أصل هذا الكلام فجميع السلف والأئمة الذين بلغهم ذلك أنكروا ما فيه من هذه المعاني السلبية التي تنافي ما جاء به الكتاب والسنة)(2)

ويمكن الجواب عن حاصل اعتراضه في هذا المقام في أربع نقاط:

أولاً: التنبيه على الإجمال في قوله وهو "على العرش"

يجب التنبيه على الإجمال في قوله وهو "على العرش": فأما من نفى الجسم والتحيز وآمن بما جاء عن الله على وفق مراده وفوض العلم به إلى الباري سبحانه أو حمله على بعض ما يحتمله في اللغة والشرع فلا يعترض على الرازي، و من تجوَّز من هؤلاء في التعبير عن بعض نصوص

(1) تلبيس الجهمية 547/1-548
(2) تلبيس الجهمية 600/1

القرآن الكريم بأنه سبحانه فوق العرش فلا يلزمه إثبات الجهة والحيز والإشارة الحسية لأنها تقيد التجسيم الذي يتنزه عنه الباري سبحانه في أصول هذا المذهب. ولا يتصور في هذا المذهب الاختلاف في شيء من لوازم التجسيم نفياً وإثباتاً. وليس في دليل الرازي ما يبطل ذلك ولا يعارضه. لأن المطلوب نفى لوازم الجسم المذكورة.

وإنما أراد ابن تيمية رحمه الله أن يشد عرى اعتراضاته بإظهار معارضة حجة الرازي لقول الطوائف من الفقهاء وأهل الكلام والمحدثين وغيرهم. وهو إذ يحاول بذلك تكثير هذا الفريق ليكثر من مخالفي الرازي يشهد بذلك على تكثير مخالفيه، لأنه نص على نفي الجسم والتحيز في حكاية مذهبهم.

وأما من فسر فوقيته على العرش بإثبات الفوقية الحقيقية التي تقتضي إثبات التحيز والكون في جهة الفوق وتجويز الإشارة الحسية إليه بأنه في تلك الجهة حصراً فهو الذي طلب الرازي نفيه ولا يصح نسبته إلا للكرامية والمجسمة.

وأما من سكت عن الجسم ولوازمه نفياً وإثباتاً فإما أن يعتقد إثبات ما سكت عنه فتكون الحجة معه أيضا ولا يعبأ عندها أهل التنزيه بمخالفته لأن تنزيه الباري سبحانه فوق تنزيه البشر عن الخطأ في الاعتقاد، وتقديس الباري سبحانه فوق تقديس الرجال، وإما أن لا يعتقد ذلك فلا تكون الحجة معه ولا يمكن له رحمه الله تكثير صفه بهذا الفريق ما لم يصرحوا بإثبات الجسم أو لوازمه. وإنما يريد ابن تيمية رحمه الله أن يشنع هذه الحجة بوضعها في مقابل كل هذه المذاهب ويهيأ السامع للحكم بشذوذها.

ثانياً: نسبة التجسيم ولوازم الجسم إلى السلف وبعض أهل الحديث والفقهاء والصوفية:

نبه إلى أنه نسب التجسيم والتحيز والتركيب والانقسام والأبعاض والأجزاء إلى بعض أهل الحديث والفقهاء والصوفية، وفيه إيهام حسن هذه البدعة بنسبتها إلى من هم محل ثقة العوام، مع أن بدعة التجسيم تزري بقائلها وتخرجه من عداد العقلاء فضلاً عن الفقهاء. أما أهل الحديث فلا ينبغي أن يعد معهم من أظهر القول بالتجسيم وإن تصدر للرواية والتصنيف. وأما الصوفية فلم يسبقه بنسبة التجسيم إليهم أحد ممن يتصدر لحكاية المذاهب.

ونشير إلى أن ابن تيمية لما حكى الإمام الأشعري عن مقاتل بن سليمان قولــه إن الله جســـم استبعده واستنكف من نسبته إلى أحد من أهل العلم كما سبق، فما باله ينسبه هنا إلى هؤلاء.

ثالثاً: ما ذكره من نسبة الحد:

أما ما ذكره من نسبة الحد فينبغي التنبيه على أسلوبه في العزو فإن إثبات الحد لم ينقل إلا عن الإمام عبد الله بن المبارك رحمه الله في عبارة لا نسلم بفهم ابن تيمية لها فلو سلمنا له ووافقناه على فهمه فلا يكون قول واحد من السلف قولاً لأئمتهم. وقول ابـــن المبـــارك رحمـــه الله: (نعرف ربنا عز وجل فوق سبع سموات على العرش بائن من خلقه بحد ولا نقول كما قالـــت الجهمية ههنا وأشار بيده إلى الأرض)[1] يراد به نفي ما نسب إلى المعتزلة من إثبات مخالطـــة المخلوقات والكونِ فيها، فلا ينبغي إلزام ابن المبارك بإثبات حد لذات الله عز وجل يكـــون بعده حداً لحيز المخلوق.

و لايخفى أعظم الخطر الذي دل عليه تسويته بين معنى الحد ومعنى الحيز، وقد زعم أن لأهـــل الحديث والسنة مصنفات فيه. وفي هذا قطع بنا شوطا كبيرا أغنانا عن منازعته في معنى الحيز وحقيقته، فهذا الحد الذي يسميه المتكلمون حيزا صنف أهل الحديث والسنة فيه مؤلفـــات، فإن كان إثباته إثباتاً لما يتنزه عنه الباري سبحانه فلا ينبغي حكايته عنهم مع السكوت عنـــه لأنه نسبته إلى السنة والحديث يوهم حسن هذه البدعة، وهو من أعظم المنكر الـــذي يجـــب إنكاره، وإن كان إثباته حقا وكمالا فلماذا يتردد في التصريح به فأي محظور في إثبات كمال ألف فيه أهل السنة والحديث مؤلفات؟

رابعاً: نسبة تنزيه الله عز وجل إلى الجهم وغلطه في فهم موقف السلف:

نشير إلى محاولة تشنيع مذهب مخالفه بنسبته إلى الجهمية وتقوية مذهبه بحكايته عـــن الســـلف والأئمة. أما النسبة إلى الجهمية فقد أكثر رحمه الله من لوم من نفى الجسم محمِّـــلا إيـــاه وزرَ الخوض فيه نفياً وإثباتاً. والحق أن إثبات الجسم هو السابق إلى البدعـــة الـــذي يحمـــل وزر

---

(1) السنة 175/1

الفريقين إن كان تنزيه الباري سبحانه عن هذه البدعة باطلاً. وهل يُتصور من المســـلمين إذا انتشر الكلام في إثبات ما لا يليق بالباري سبحانه أن يظلوا على ما كان عليه الحال قبل ظهر بدعة التشبيه ؟ أليس السكوت عن إنكار المنكر بدعةً لم يفعلها السلف؟ فكيف إذا كان من أعظم المنكرات؟

ولا يخفى أن بعض السلف قبل اشتداد الفتنة وانتشارها قد أنكر مجاراة أهل الباطل في الخوض في المتشابه لكن ليس هذا ما يحكيه ابن تيمية رحمه الله لأنه يزعم أن هذه المعاني السلبية تنـــافي ما جاء به الكتاب والسنة وأن السلف والأئمة أنكروا مافي كلام النفاة من المعاني السلبية. ولا يخفى على عاقل أن إنكار النفي لا يكون إلا بالإثبات. فأين أثبت أحد السلف والأئمة المكان والحيز والنهاية والحد والجسم؟ هيهات أن يصح عن مشهود له بالدين والعقل إثبـــاتُ مثـــل ذلك ولو كان من الخلف فضلاً عن أن يكون من السلف.

خامساً: تحكيمه بين الطائفتين:

تحدث ابن تيمية رحمه الله عن فريقين لا يرضى قول كل منهما، ثم حكم بينهما. الفريـــق الأول هو من ينازع في إثبات الفوقية والمقصود بهم الرازي ومن معه، والفريق الآخـــر هـــو الأشعري وغيره ممن يقول إن الله نفسه فوق العرش ويقول إنه ليس بجسم ولا متحيز. فقـــال رحمه الله:(.. والمنازعون لهم في كونه فوق العرش كالرازي ومتأخري الأشـــعرية وكالمعتزلـــة يدعون أن هذا تناقض مخالف للضرورة العقلية... وتبين أن الأولين أعظم مخالفـــة للضـــرورة العقلية وأعظم تناقضاً من هؤلاء، وأن هؤلاء لا يسع أحدهم في نظره ولا مناظرته أن يوافـــق أولئك على ما سلكوه من النفي فراراً مما ألزموه إياه من التناقض لأنه يكون كالمستجير مـــن الرمضاء بالنار فيكون الذي وقع فيه من التناقض ومخالفة الفطرة الضرورية العقلية أعظم مما فر منه مع ما في ذلك من مخالفة القرآن والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة. وإن كان قد يضـــطر إلى نوع باطل في الأول فإنه بمنزلة قول الواقف في الرمضاء أنا أجد حرارتها وألمها فيقال لـــه النار التي فررت إليها أعظم حرارة وألماً وإن كنت لا تجدها حين وقوفك على الرمضاء بـــل تجدها حين تباشرها فيكون قد فر من نوع تناقض وخلاف بعض الضرورة فوقع في أنواع من

التناقضات ومخالفة الضرورات وبقي ما امتاز به الأول في كلامه من الزندقه والإلحاد ومشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى واتباع غير سبيل المؤمنين زيادة على ذلك.

ولهذا كان في هؤلاء المثبته ممن له في الأمة من الثناء ولسان الصدق ما ليس لمن هو من أولئك وإن كان قد يذمه من يذمه من وجه آخر فليس الغرض بيان صوابهم مطلقاً ولكن بيـــان أن طريقهم أقل خطأً وطريق الأولين أعظم ضلالة فهذا أحد المقامين وقد تقدم بيانه فلا نعيده)[1]

ولابد من الانتباه إلى ما في المحاكمة من أعظم الخطر. فالذي حكـــم بـــه علـــى فريـــق الأشعري، ثلاثة أحكام الأول أن من أثبت الفوقية ونفى التجسيم مضطر إلى نوع باطـــل في هذا المسلك. والثاني أنه يقع في نوع من التناقض و خلاف بعض الضرورة. والثالـــث: أنهـــم وإن لم يكن مسلكهم صواباً مطلقاً ولكن طريقهم أقل خطأً من الأولين. ويترتب على ذلـــك أنه لا يسع أحدهم في مناظرته أن يوافق فريق الرازي على ما سلكوه من نفي الفوقية فراراً مما ألزموه إياه من التناقض لأنه يكون كالمستجير من الرمضاء بالنار. وهذه المحاكمة وهذا الحكم يكشف عن أمور

أولها: تسليمه رحمه الله بأن الفوقية التي يريد إثباتها هي الفوقية التي تختص بها الأجسام لأنـــه سلم أن نفي التجسيم يناقض إثباتها، وأن هذا الإثبات مع هذا النفي يخالف الضرورة، ويتعين أن تكون تلك الضرورة هي أن الفوقية من لوازم الجسم, وأن المختص بجهة الفوق جسم.

والثاني: أنه لا يرضى عن إثبات أن الله نفسه فوق العرش إذا اجتمع معه نفي التجســـيم، لأن في هذا المسلك نوعَ باطل وتناقضٍ ومخالفةً للضرورة العقلية. وإذا أردنا أن نحدد مثـــار هـــذا الباطل والتناقض والمخالفة فعلينا أن نتذكر أن حاصل هذا المسلك إثبات أن الله نفسه فـــوق العرش ونفي التجسيم ولا يمكن أن يكون إثبات الفوقية على العرش من الباطل عند ابن تيمية لأنه الموافق عنده للكتاب والسنة، فيتعين أن يكون نوع الباطل هو نفي التجسيم لأنه يناقض إثبات الثابت.

---

(1) تلبيس الجهمية 2/110-111

والثالث: أن الذي يرضيه هو إثبات أن الله نفسه فوق العرش دون نفي التجسيم لأن هذا النفي يؤدي إلى نوعٍ باطل وتناقض. فهل يصح أن إثبات الفوقية مع نفي التجسيم فيه تناقض ونوع باطل؟ وأن النجاة من التناقض بنفي التجسيم والفوقية استجارة بالنار للخلاص من الرمضاء وانتقال من طريق هي أقل خطأً إلى طريق أعظم ضلالة؟ وهل يتعين النجاة من التناقض بإثبات الفوقية واعتقاد التجسيم دون التصريح به لأن إثبات هذا اللفظ بدعة؟ و هل في هذا المسلك الثالث الذي لا رابع له، خلاص من الرمضاء والنار والخطأ والضلال؟

والرابع: ما أشرنا إليه من أن الأحكام التي يستصدرها من العقل لا بد أن تكون من الوهم لأن هذه الأحكام فيها تذبذب وتردد في ما لا يتردد فيه العقل. فإذا عرضنا على العقل ما حكَّمه به ابن تيمية رحمه الله أعني إثبات الفوقية مع نفي التجسيم، ونفيَ الفوقية مع نفي التجسيم، فإذا نظر في الأولى فإما أن يقطع بالجواز أو بالمنع فإن كانت الفوقية من لوازم الجسم قطع بأن إثبات الفوقية مناقض لنفي الجسم وقطع بمنع إحداهما وإثبات الآخرى وعد ذلك مخالفاً للضرورة العقلية قطعاً. وإذا نظر في الآخرى قطع في حكمه أيضا وهو ظاهر. أما أن يكون الحكم فيه رمضاء ونار أو نوع تناقض وخلافٍ لبعض الضرورة، أو ما ليس بصواب مطلقا وما هو أقل ضلالاً فهذا لا يُقبل من العقل في مثل هذه المسألة.

سادساً: غلطه في تحديد مقصود الرازي:

قال رحمه الله: (وهذا الفصل يتضمن أنه ليس على العرش ولا فوق السموات وأن الرسول لم يعرج به إليه... وإذا كان كذلك فينبغي أن يعلم أن الكلام في هذا الفصل مقصود لنفسه وفيه ينفصل أهل التوحيد من أهل الالحاد، فإن القول بأن الله فوق العرش هو مما اتفقت عليه الأنبياء كلهم وذكر في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل وقد اتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها من جميع الطوائف، وجميع طوائف الصفاتية تقول بذلك الكلابية وقدماء الأشعرية وأئمتهم والكرامية وقدماء الشيعة من الإمامية وغيرهم.

بخلاف لفظ الجسم والمتحيز فإن هذا لم يثبته السلف والأئمة مطلقاً ولا نفوه مطلقاً...

وإذا كان ألفاظ النصوص لها حرمة لا يمكن المظهر للإسلام أن يعارضها فهم يعبرون عن المعاني التي تنافيها بعبارات أخرى ابتدعوها ويكون فيها اشتباه وإجمال كما قال الامام أحمد فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب مجمعون على مخالفة الكتاب يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم.

ومن هذا الباب قول المؤسس ونحوه ممن فيه تجهم: "إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بحيز وجهة ".. فإن المقصود الذي يرده على منازعه بهذا الكلام أنه ليس على العرش ولا فوق العالم كما يذكره في سائر كلامه ويحرف النصوص الدالة على ذلك ولكن لم يترجم للمسألة بنفي هذا المعنى الخاص الذي أثبتته النصوص بل عمد إلى معنى عام مجمل يتضمن نفي ذلك وقد يتضمن أيضا نفي معنى باطل فنفاهما جميعا نفي الحق والباطل.

فإن القائل ليس في جهة ولا حيز يتضمن نفيُه أنه ليس داخل العالم ولا في أجواف الحيوانات ولا الحشوش القذرة. وهذا كله حق. ويتضمن أنه ليس على العرش ولا فوق العالم وهذا باطل وكان في نفيه نفي الحق والباطل...

وإذا كان القول بأن الله فوق العرش وفوق العالم ولوازم هذا القول الذي يلزم بالحق لا بالباطل هو قول سلف الأمة وأئمتها وعامة الصفاتية لم يكن رد هذا المؤسس على طائفة أو طائفتين بل على هؤلاء كلهم...

ولا يقدر أحد أن ينقل عن أحد من سلف الأمة وأئمتها في القرون الثلاثة حرفاً واحداً يخالف ذلك لم يقولوا شيئاً من عبارات النافية إن الله ليس في السماء والله ليس فوق العرش، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنه في كل مكان أو أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه، ولا نحو ذلك من العبارات التي تطلقها النفاة لأن يكون فوق العرش لا نصاً ولا ظاهراً. بل هم مطبقون متفقون على أنه نفسه فوق العرش وعلى ذم من

ينكر ذلك بأعظم مما يذم به غيره من أهل البدع مثل القدرية والخوارج والروافض ونحوهم.)[1]

ونقول في الجواب: قوله:"... الكلام في هذا الفصل مقصود لنفسه وفيه ينفصل أهل التوحيد من أهل الإلحاد.." هذا كلام يتبين به حدة ابن تيمية رحمه الله وجرأته في رمي مخالفيه من أهل السنة وغيرهم بالكفر بل بالإلحاد. وسيبقى هذا النص وأمثاله سنة سيئة جرأ فيها مقلديه على التطاول على علماء الأمة بالتكفير أو التبديع. وسيبقى مثل هذا النص حجة وشاهداً على غلطه في فهم مذهب مخالفيه.

ولابد من التنبيه إلى أن المقصود في هذا الفصل ليس ما ذكره، بل المقصود نفي أن تكون الفوقية الثابتة لله عز وجل فوقية تستلزم الإشارة الحسية والاختصاص بالحيز والجهة لأن هذه الفوقية تختص بالأجسام. وليس في كلام الله ولا في كلام رسوله ما يثبت لوازم الجسمية. وحمل ما فيهما من نصوص على ما يقتضي لوازم التجسيم باطل بالشرع والعقل باتفاق سلف الأمة وأئمتها من جميع الطوائف، وجميع طوائف الصفاتية تقول بذلك الكلابية والأشعرية جميعهم أئمتهم وعوامهم المتأخرون منهم والمتقدمون لا يتصور من أحدهم خلاف في ذلك.

قوله:"..وإذا كان ألفاظ النصوص لها حرمة لا يمكن المظهر للإسلام أن يعارضها فهم يعبرون عن المعاني التي تنافيها بعبارات أخرى ابتدعوها "

سبقت الإشارة إلى أن الذي دعا إلى نفي الجسم هو الخوض في إثباته على عكس ما يصوره ابن تيمية رحمه الله من ابتداء المنزهين بنفي الجسم. ومن العجيب أن يرمي فريق الرازي بالتطاول على ألفاظ الكتاب والسنة، فإن لألفاظهما حرمة معروفة عند الرازي والأشاعرة يحفظها مذهب التفويض الذي أوجب الوقوف على ألفاظ الشرع ومنع تفسيرها بما يُظن أنه مرادف لها في لغة العرب أو لغة غيرهم من الأمم، بل منع من إطلاق تصاريف هذه الألفاظ،

(1) مستخلص بنفس حروفه من تلبيس الجهمية 2/8-45

فلم يرض ابن تيمية رحمه الله منهم ذلك. وتصرف في ألفاظها حتى قال إن الله نفســه فــوق العالم وفسره بما يقتضي تحيزه سبحانه في جهة يشار إليه وأثبت لله جوانباً وحدوداً وأقطــاراً ونهايةً من جميع الجوانب وحيزاً متصلاً لازماً لذاته وحيزاً منفصلاً معيناً هو العرش يتحيز فيــه باختياره. ويصح أن يشار إلى شيء منه دون شيء لكنه لا يقبل التفريق والتفكيك والتمزيــق والانفصال. فأي الفريقين أحق بالحكم على مذهبه في هذه المسألة بالعدول عن ألفاظ الشرع إلى ألفاظ يكون فيها إجمال واشتباه؟ فإذا فرضنا أن من ألفاظ الشرع أنه سبحانه فوق العرش فما نفاه الرازي من الاختصاص بالحيز والجهة والإشارة لا إجمال فيه. وأين البيان في تفســير ذلك بأنه مختص بحيز وجهة؟ وأين البراءة من رميه لمخالفه بالعدول عن ألفــاظ الشــرع إلى معان مبتدعة؟ وأي الفريقين أحق بالحكم على مذهبه بالخوض في المتشابه، من اختار التنزيــه وحمل نحو اللفظ المذكور على المحكم في قوله سبحانه "ليس كمثله شيء" أم الــذي فســره بالاختصاص بالحيز والجهة والإشارة الحسية والحدود والجوانب والأقطار؟

قوله:" فان المقصود الذي يرده على منازعه بهذا الكلام أنه ليس على العرش ولا فوق العالم" يقال: أي توضيح في النفي أكثر من كلامه في الاختصاص بالحيز والجهة والإشارة، أما نفي ما ذكرت على كل وجه فغير دقيق. ومقصودهم نفي الباطل الذي أثبته الحشوي بحمل الاستواء والفوقية ونحوها على ما يفهم من استواء الأجسام وفوقيتها، وقد أثبتوا ما أثبته الشرع من غير زيادة عليه. وخصوا المنفي بأصدق عبارة تدل عليه وأقاموا الأدلة على نفيــه فــلا رضــيت تفويضهم ولا تفصيلهم. والعجب أنه عاب عليهم التفصيل في النفي وإنما فعلوا ذلك لأسباب منها دفع ما يتوقع من خصمهم أن يرميهم بنفي ما أثبته الشرع وصدقه العقل.

ثم أي القريقين أحق بالوصف بالتحريف، من عمد إلى معنى خاص يشترك الوصف فيه بــين الأجسام فنفاه عن الباري سبحانه ودل على براءة النصوص منه إذا أجرينا النص على أساليب العرب وعاداتها في الخطاب؟ أم من عمد إلى اللفظ المجمل "فوق عباده" فصرفه إلى ما يشترك فيه الأجسام من الاختصاص بالجهة والحيز والحدود والجوانب والنهايات وأعرض عن أساليب العرب في الخطاب وقواطع التنزيه؟

قوله " وإذا كان القول بأن الله فوق العرش وفوق العالم ولوازم هذا القول الـــذي يلـــزم بالحق لا بالباطل هو قول سلف الأمة كان رد هذا المؤسس على هؤلاء كلهم.."

يقال ماهي لوازمه بالحق؟ هيهات أن يلزم إثبات التحيز وما ذكره مـــن لـــوازم الجســـم إلا بالباطل والإعراض عن أساليب العربية وغض الطرف عن قواطع السمع التي تنفـــي التشـــبيه وتركِ النظر في قواطع العقل التي تشارك قواطع السمع في منع حمل المتشابهات على ما يفيـــد لوازم التجسيم.و مالذي يريد نسبته للسلف و الأشعري وأتباعه فإنهم جميعاً متفقون علـــى أن الله هو القاهر فوق عباده وأنه الرحمن على العرش استوى مع نفي الحيز والجسمية ونحوهـــا. وما ذكره المؤسس من الاختصاص بالحيز والجهة هو من لوازم الجسمية، فمن الذي أنكر على المؤسس نفيها منهم؟ ولا يقدر أحد أن ينقل عن أحد من سلف الأمة وأئمتها في سائر القرون حرفاً واحداً يثبت أن الله يشار إليه بحسب الحس وأن لذاته حداً متصلاً لازماً له وأقطـــاراً، لم يقولوا شيئاً من هذه العبارات ولا أن السماء والعرش مكانه ولا أنه في مكان دون مكان، ولا نحو ذلك من العبارات. وليس في كتاب الله عز وجل ولا سنة رسوله حرف واحد يدل علـــى ذلك. بل في كتاب الله وسنة رسوله ما يقطع بأن الباري سبحانه لا يحكم عليه بما يحكم بـــه على المخلوقات لأنه ليس كمثله شيء في شيء. وفي كلام الأئمة من خير القرون ما يشـــهد بذلك ويقدح بحكايته عنهم. وليس مع ابن تيمية ولا مع غيره عن أحد من هـــؤلاء حـــرف واحد يثبت فيه ما أثبته.

المطلب الأول: لو كان متحيزاً لكان مثلاً لسائر المتحيزات

قال الفخر الرازي: لو كان الباري متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية وهذا ممتنع.

بيان الأول أنه لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائرالمتحيزات فى كونه متحيزاً. ثم بعد هذا لا يخلو إما أن يقال إنه مخالف لسائر الأجسام فى شيء من مقومات ماهيته وإما أن لا يكون كذلك، والأول باطل فيبقى الثانى.

وإنما قلنا إن الأول باطل لأنه إذا كان مساوياً لسائر المتحيزات فى كونه متحيزاً ومخالفاً لها فى شيء من مقومات تلك الماهية، وما به المشاركة غير ما به المخالفة فكان عموم كونه متحيزاً مغايراً لتلك الخصوصية التي وقعت بها المخالفة.

فيفتقر هنا إلى بيان أنه يمتنع أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ومخالفاً لها في ماهيته المخصوصة. فنقول الدليل على أن ذلك ممتنع هو أنه بتقدير أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ومخالفاً لها في الخصوصية كان ما به الاشتراك مغايراً لا محالة لما به الامتياز. فحينئذ يكون عموم المتحيزية مغايراً لخصوص ذاته المخصوصة التي وقعت بها المخالفة.

إذا ثبت هذا فنقول هذان الأمران- ما وقعت به المشاركة وهو المتحيزية وما وقعت به المخالفة – إما أن يكون كل واحد منهما صفة للآخر، وإما أن لا يكون كل واحد منهما صفة للآخر.

و إما أن يكون ما به المخالفة موصوفاً والمتحيز الذي به المشاركة صفة.

وإما أن يكون العكس وهو أن يكون المتحيز موصوفاً وما به المخالفة يكون صفة.

والأقسام الثلاثة باطلة فيبقى الرابع. وذلك يفيد القول بأن الأجسام متماثلة فى تمام الماهيه.

وإنما قلنا إن القسم الأول باطل لأن ذلك يقتضي أن يكون كل واحد منهما ذاتاً مستقلة بنفسها ومع ذلك يكون صفة مفتقرة إلى غيرها وذلك باطل.

وإنما قلنا إن الثاني باطل لأن على هذا التقدير يكون كل واحد منهما ذاتاً مستقلة بنفسها ولا يكون لواحد منهما تعلق بالآخر وكلامنا ليس إلا فى الذات الواحدة.

وإنما قلنا إن الثالث باطل لأنا إذا افترضنا أن ما به المخالفة هو الذات وما به المشاركة وهو التحيز صفة, فنقول إن الذي به المخالفة إما أن يكون مختصاً بالحيز والجهة وإما أن لا يكون.

فان كان الأول فهو جسم متحيز فيلزم أن يكون جزء ماهية الجسم جسماً مادياً وهو محال.

ولأن كل ما كان حاصلاً في حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متحيزاً فلو كانت تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التحيز حاصلة في الحيز لكان الخالي عن التحيز متحيزاً وذلك محال.

وان كان الثاني امتنع حصول المتحيز فيه. لأن ذلك الشيء لا حصول له فى شيء من الحيز، والمتحيز واجب الحصول فى الحيز والشيء الذي يجب أن يكون حاصلاً في الجهات يمتنع أن يكون حاصلاً في الشيء الذي يمتنع حصوله في الجهة، وذلك من محالات العقول.

فتثبت بما ذكرنا فساد الأقسام الثلاثة فلم يبق إلا الرابع وهو أن يكون ما به المشاركة وهو المتحيزية ذاتاً وما به المخالفة صفة. فإذا كان المفهوم من المتحيز مفهوماً واحداً فحينئذ تكون المتحيزات متماثلة فى تمام الماهية والذات.وليس المطلوب إلا ذلك.

وإنما قلنا إنه يمتنع أ ن يكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية لوجوه منها أن من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدم سائر الأجسام أو من حدوث سائر الأجسام حدوث ذات الله تعالى وذلك محال.

ومنها أنه لما كانت ذاته تعالى مساوية لذات سائر المتحيزات فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته أيضاً كذلك، فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون، وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثاً

لما ثبت في تقرير هذه الدلائل في مسألة حدوث الأجسام ولما كان محدثاً وحدوثه محال فكونه جسما محال.[1]

قلت: ويضاف إلى ذلك أنه لو كانت ذاته تعالى مساوية لذات سائر المتحيزات لجاز عليه ما يجوزعلى سائر المتحيزات من جواز الانقسام والاجتماع والافتراق والاختصاص بالشكل والصورة والمقدار، والخصم قد يتنبه إلى استحالة شيء من هذه اللوازم فيوافقنا في نفيه ويلزم من نفي أحد اللوازم نفي الجسم وسائر اللوازم ضرورة.

قال الفخر الرازي: فإن قيل حصول الشيء في الحيز وكونه مانعاً لغيره أن يحصل بحيث هو حكم من أحكام الذات، ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم الاستواء في الماهية؟

فالجواب عنه من وجهين:

الأول أن المتحيز له ثلاثة أحكام أحدها أنه حاصل في الحيز شاغل له. والثاني كونه مانعاً لغيره بأن يحصل بحيث هو. والثالث كونه بحال لو ضم إليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم. ولا شك أن كل ما يحصل في حيز فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة، إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لابد وأن يكون لها في نفسها الحجم والمقدار وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحجام.

ثم إنا قد دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر، بل لابد وأن يكون ذاتاً، وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة والاختلاف إنما وقع في الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور[2]

اعتراض ومناقشته:

قال ابن تيمية رحمه الله:(أحدها لا نسلم أنه لو كان مختصاً بشيء من الأحياز والجهات لكان مساوياً للمتحيزات. وما ذكروه من الحجة مبني على تماثل المتحيزات. وقد تقدم إبطال ذلك

---

(1) ذكر الرازي هذه الحجة في المطالب العالية 2/18-20 وأساس التقديس 32 -35 باختلاف يسير فآثرت أن أجمع بين الموضعين جمعاً للفائدة وتجنباً للتكرار. وكذلك فعلت باعتراضات ابن تيمية رحمه الله. والتزمت في ذلك كله بنص العبارة.

(2) انظرأساس التقديس57-58 والمطالب العالية 2/18-20 وشرح المواقف 8/25.

بما لا حاجة إلى إعادته وأن القول بتماثلها من أضعف الأقوال بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء... ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل سواء فسروا الجسم بما يشار إليه أو بالقائم بنفسه أو بالموجود..)[1]

ونشير إلى ما تقدم في البحث من أسلوب ابن تيمية رحمه الله في حكاية مذهب خصمه إذ يعده من أضعف الأقوال. وقد سبق أن اكتشافات العلم الحديث أخرجت الحكم بتماثل الأجسام من المسائل النظرية الفكرية إلى الحقيقة المؤيدة بالتجربة والحس والعقل. وبذلك يشهد العلم الحديث بأن المتكلمين نظروا بعين البصيرة المجردة المنزهة عن كدر الحس والوهم فأثبتوا بها ما أذعن له الحس بعد ما استعان بمكتشفات العلم الحديث وتجاربه.

اعتراض وجوابه:

اعترض رحمه الله على بيان الفخر الرازي أن المساواة في التحيز مساواة في تمام الماهية فقال:(..قوله "فيفتقر هنا إلى بيان أنه يمتنع أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات"... قد قدمنا[2] أن هذا المشترك وهو المقدار صفة المقدر قائم به لا نفس المقدر وحقيقته. قال تعالى: "وكل شيء عنده بمقدار"[3] وقال:" قد جعل الله لكل شيء قدراً "[4] فجعل المقدار والقدر للأشياء لم يجعل ذلك أعيان الأشياء أو ذواتها كما قال تعالى: " وما ننزله إلا بقدر معلوم"[5] قال: وتبين أيضا أنه لو كان المقدار هو الذات لم يجب أن تكون المقدرات متساويات فإن بينها اختلافاً في صفات ذاتيات لها وهي مختلفة في تلك الصفات الذاتيات وإن كانت مشتركة في أصل المقدار الذي جعله الذات، وغايتها أن تكون بمنزلة الأنواع المشتركة في الجنس المتمايزة بالفصول)[6]

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 595/1
(2) سبق في الكلام على الحجة السمعية وهي قوله تعالى "ليس كمثله شيء" في ص101
(3) الآية (8) من سورة الرعد.
(4) الآية (3) من سورة الطلاق.
(5) الآية (21) من سورة الحجر.
(6) بيان تلبيس الجهمية 1/ 193 و1 /595. وانظر نحوه في 2/ 234

جوابه من وجوه:

أولاً: هذا اعتراض على بيان الملازمة فلو وفق في الاعتراض يكون قد وفق في الاعتراض على البيان وبقي أصل الدعوى مبني على تماثل الأجسام كما ذكر. وتماثل الأجسام صار في العلم الحديث حقيقة علمية لا يبطلها إبطال تقريرها بالفكر والنظر إذا سلمنا بتمام اعتراضه على التقرير.

ثانياً: حقيقة المقدر هو الذات التي لها قدر. وبيانه بأن يقال: المقدر والقدر والمقدار لا بد أن يكون في هذه الجملة ما هو قائم بنفسه ويقوم به غيره، فأي واحد من هذه الجملة يقوم بنفسه وأيها يقوم بالآخر؟ أو نقول ما هو الموصوف وما هو الصفة من هؤلاء؟ والمطلوب أن القائم بنفسه منها له في نفسه الحجمية والمقدار وكل ذي قدر يشاركه بأن له ما له في نفسه الحجمية والمقدار.

أو نقول: هب أنا سلمنا أن المقدار صفة قائمة بالمقدر فنقول هذا الذي قامت به صفة المقدار هل هو قائم بنفسه أو قائم بغيره لا يمكن أن يكون قائماً بغيره لأن القائم بغيره لا يقوم به قائم بغيره فلا بد أن يكون قائماً بنفسه فيكون له في نفسه الحجمية والتقدير، وكل مقدر لا بد أن يكون له مثل ذلك أعني ما له في نفسه الحجمية والتقدير أو ما تقوم به صفاته. ونخلص إلى أن كل مقدر يشارك كل مقدر في أن كلاً منهما له في نفسه ما تقوم به صفاته ولابد أن يكون هذا الذي تقوم به الصفات قائماً بنفسه وهو الذي عبرنا عنه بالذات.

ثالثاً: لو كان الباري سبحانه متحيزاً و لم يكن ما تحيز منه هو الذات لكان متحيزاً جزء ماهيته مادي متحيز، وهومحال.

رابعاً: إن استشهاد ابن تيمية رحمه الله بالآيات الكريمات هنا غير صحيح لأن كلامنا في معان اصطلاحية و ما في الآيات من لفظ القدْر والقدَر والمقدار استعملها القرآن في معنى غير المعنى الاصطلاحي فتكون ألفاظ القرآن هنا مفسرة بنحوها من الآيات كقوله تعالى: (وكان أمر الله

قدرا مقدوراً)[1] قال الراغب: (ومقدار الشيء للشيء المقدر له وبه وقتاً كان أو زماناً أو غيرهما قال تعالى " في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة" [2])[3] وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ("ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدرا"[4] أي لكل شيء من الشدة والرخاء أجلاً ينتهي إليه، وقيل تقديراً. وقال السدي: هو قدرالحيض في الأجل والعدة)[5] وقال البيضاوي: (" وكل شيء عنده بمقدار"[6]: بقدر لا يجاوزه ولا ينقص عنه كقوله تعالى: " إنا كل شيء خلقناه بقدر"[7] فإنه تعالى خص كل حادث بوقت وحال معينين..)[8]وأين هذا من المقدار الاصطلاحي المتعلق بالحجمية والجسمية؟

خامساً:قوله (وتبين أيضا أنه لو كان المقدار هو الذات لم يجب أن تكون المقدرات متساويات..وغايتها أن تكون بمنزلة الأنواع المشتركة في الجنس المتمايزة بالفصول)

وهذا متوقف على إثبات ذاتي لجسم لا يشاركه فيه جسم آخر وقد سبق أن الجسم له صفات ذاتية يشاركه فيها كل جسم وهذا ما سميناه الاشتراك في تمام الماهية وهو التماثل كما ذكر.

وهنا نشير إلى أن ما وقع به ابن تيمية رحمه الله في اعتراضه على أدلة التنزيه. فقد أراد هنا أن يتخلص من التزام المشاركة في تمام الماهية، ولم يتوصل إلى ذلك إلا مع السكوت عل التزام إثبات المقدار والتحيز وأنه مشترك بين الخالق والمخلوق، فماذا حقق بهذا الاعتراض غير هذا الإثبات مع المنازعة في كونه تمام الماهية! فعلى أقل تقدير لم يتخلص من شيء لأن الاستراك في هذا القدر يستلزم الاشتراك في الحدوث أو القدم حتى على أصله الذي سلم به إذ قال" لو

---

(1) الآية (38) من سورة الاحزاب.
(2) الآية (4) من سورة المعارج
(3) المفردات في غريب القرآن 396
(4) الآية (3) من سورة الطلاق.
(5) تفسير القرطبي 18/ 161 وانظر نحوه في تفسير البيضاوي 350/5
(6) الآية (8) من سورة الرعد.
(7) الآية (49) من سورة القمر.
(8) تفسيره 3 /320

قُدر أنه ماثل شيئاً في شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الشيء. وسوف يأتي بعد قليل

هب أنا سلمنا أن الباري يشارك المتحيزات في التحيز تعالى عن ذلك علوا كبيراً. وهذا الاشتراك اشتراك في جزء الماهية وليس في تمامها. ولكن هذا يقتضي أن يكون المخلوق مشاركاً للخالق في جزء ماهيته فيكون الخالق مع المخلوق بمنزلة الأنواع المشتركة في الجنس ثم تتمايز بالفصول كما نص على ذلك؟ فإن لم يكن التشبيه بإثبات الاشتراك بين الخالق والمخلوق في جزء الماهية فبأي شيء يكون؟ وكيف يستقيم قوله تعالى"ليس كمثله شيء" مع عدِّ الباري مشاركاً للمخلوق في جزء ماهيته؟ وكيف يمكن لابن تيمية إنكار ما ينسبه إلى المنزهين من إدخال الباري سبحانه مع مخلوقاته تحت قضية كلية إذا كان قد أدخل الباري مع المخلوق تحت جنس واحد؟

سادساً: إن ابن تيمية رحمه الله وإن عدَّ المقدار من الصفات هنا فقد ذكر في غير هذا الموضع ما يفرق به بين سائر الصفات وحدود المقدار ونهايته وما يشير إلى علاقته بالذات فقال: (الحيز الذي هو داخل في المتحيز الذي هو حدوده وجوانبه ونواحيه ونهاياته أبلغ في لزومه لذاته من بعض الصفات كالسمع والبصر والقدرة وغير ذلك)(1). بل صرح ابن تيمية أنه بعض المتحيز وأنه منه(2)

اعتراض آخر وجوابه:

اعترض رحمه الله على امتناع أن تكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية إذا اعتمدنا على المنع بأن من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم وهو محال.

فقال: (فإن قيل إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه من ذلك الوجه أو وجب له ما وجب له وامتنع عليه ما امتنع عليه. قيل هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع عن الرب سبحانه ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعاً، كما

---

(1) بيان تلبيس الجهمية240/2

(2) سيأتي نقل كلامه وبيان ما فيه مطولاً انظر ص 184

إذا قيل إنه موجود حي عليم سميع بصير وقد سمى بعض عباده حياً سميعاً بصيراً قيل لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعاً على الرب تعالى فإن ذلك لا يقتضي حدوثاً ولا إمكاناً ولا نقصاً ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية، وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود أو الحياة أو الحي أو العلم أو العليم..)[1]

وجوابه:

أن هذا الاعتراض مبني على أمرين : الأول التشكيك بحكمنا على الشيء إذا شابه غيره من وجه أنه يشاركه في الأحكام التي ثبتت له من هذا الوجه. وقد سلم بذلك في موطن آخر، فقال فيه: (**فلو قدر أنه ماثل شيئاً في شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الشيء** ، وكل ما سواه ممكن قابل للعدم بل معدوم مفتقر إلى فاعل وهو مصنوع مربوب محدث، **فلو ماثل غيره في شيء من الأشياء للزم أن يكون هو والشيء الذي ماثله فيه ممكناً قابلاً للعدم بل معدوماً مفتقراً إلى فاعل مصنوعاً مربوباً محدثاً**، وقد تبين أن كماله لازم لذاته لا يمكن أن يكون مفتقراً فيه إلى غيره، فضلاً عن أن يكون ممكناً أو مصنوعاً أو محدثاً، فلو قُدِّر مماثلة غيره له في شيء من الأشياء للزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً ممكناً واجباً قديماً محدثاً وهذا جمع بين النقيضين)[2]

والثاني: دعواه أن مشاركته للأجسام في القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه وأن لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعا على الرب تعالى فإن ذلك لا يقتضي حدوثاً لأنه كالإشتراك في مسمى الوجود أو الموجود أو الحياة.

وجوابه أن يقال: الاشتراك في القدر المشترك بين الأجسام اشتراك في تمام الماهية وقد اعترفت بأنه يلزم منه الاشتراك في مايجب ويجوز ويمتنع. وعلى تقدير كونه اشتراكاً في جزء الماهية فليس الاشتراك في مسمى كالاشتراك في القدر المشترك بين الأجسام، وقد اعترف باستحالته واستلزامه الاشتراك في الأحكام.. فقال: (وإن قال إنه كالأجسام المخلوقة في القدر المشترك

(1) بيان تلبيس الجهمية 597/1
(2) منهاج السنة النبوية 184/2

بينها بحيث يجوز عليه ما يجوز على المجموع لا على كل واحد فهذا أيضا قول معلوم الفساد. ولا نعرف قائلاً معروفاً يقول به فإن هذا هو التشبيه والتمثيل الذي يعلم تنزه الله عنه إذ كان كل ما سواه مخلوقاً، والمخلوقات تشترك في هذا المسمى فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقار ما يجب تنزيه الله عنه. بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز ويجب ويمتنع على المحدثات لزم الجمع بين النقيضين... **فتنزيه الله عما يستحق التنزيه عنه من مماثلة المخلوقات يمنع أن يشاركها في شيء من خصائصها سواء كانت تلك الخاصة شاملة لجميع المخلوقات أو مختصة ببعضها**)[1]

(1) درء التعارض 144/4

المطلب الثاني: لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً

قال الرازي: لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة وذلك محال فكونه في الحيز والجهة محال.

بيان الملازمة أن الحيز والجهة أمر موجود[1] والدليل عليه وجوه.

أحدها: أن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية بدليل أنهم قالوا يجب أ ن يكون الله مختصاً بجهة فوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات والأحياز يعني التحت واليمين واليسار، ولولا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات. وإذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهيات وجب كونها أموراً موجودة لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك.

الثاني: هو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة، والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية.

الثالث: أن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب والمتنقل عنه مغاير للمنتقل إليه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمر موجود.

ثم إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه. وأما الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة فإنه يكون مفتقراً إلى الحيز والجهة. فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلاً حصوله لا مختصاً بالجهة فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالجهة والحيز لكان مفتقراً في وجوده إلى الغير.

وإنما قلنا إن ذلك محال لوجوه:

---

(1) المراد أنها موجودات في الخارج إما في نفسها أو في غيرها. ومعنى وجودها كون الغير في الخارج بحيث تنتزع منه تلك الجهة. والعدم المحض ما ليس له وجود في نفسه ولا في شيء ينتزع منه بل هو مجرد اعتبار متوهم من الوهم. انظر حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف 83/7. وقد استوفى الفخر الرازي الكلام على وجودية الحيز والجهة في المطالب العالية 65/5-90.

الأول أن المفتقر في وجوده إلى الغير يكون في وجوده بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته، وكل ذلك في حق واجب الوجود محال.

الثاني أن المسمى بالحيز والجهة أمر متركب من الأجزاء والأبعاض لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزائد والناقص، وكلما كان كذلك كان مفتقراً إلى غيره والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته فلو كان الله مفتقراً إليه لكان مفتقراً إلى الممكن والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال.

الثالث لو كان الباري أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل فيلزم إثبات قديم غير الله وذلك محال بإجماع المسلمين.

فثبت بهذه الوجوه أنه لو كان في الحيز والجهة يلزم هذه المحذورات، فيلزم امتناع كونه في الحيز والجهة.

ثم يفترض الرازي جوابا من مناظره فيقول:

فإن قيل لا معنى لكونه مختصا بالحيز والجهة إلا كونه مبايناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه، وكونه تعالى كذلك لا يقتضي وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى فبطل قولكم لو كان تعالى في الجهة لكان مفتقراً إلى الغير، والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا كون البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه، وإذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلم لا يجوز مثله في كون الله تعالى مختصاً بالحيز والجهة.

ثم يجيب الرازي عنه فيقول:

أما قوله الحيز والجهة ليس أمراً موجوداً فجوابه أنا قد بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة، وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى في صحته شك.

وأما قوله " المراد من كونه مختصاً بالحيز كونه منفرداً عن العالم أو ممتازاً عنه أو مبايناً عنه" قلنا: هذه الألفاظ كلها مجملة فإن الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في

الحقيقة والماهية، وذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الجهة، والدليل على ذلـــك هـــو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفةٌ لحقيقة الحيز والجهة، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فـــان امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة أخرى وإلا لزم التسلسل.

وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة، وهو كون الشيء بحث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا أو هناك، وهذا هو مراد الخصم من قولهم إنه تعالى مباين عن العالم أو منفرد عنـــه وممتاز عنه، إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمراً موجوداً ويقتضي أن المتحيز محتاج إلى الحيز.

قوله "الأجسام حاصلة في الأحياز..." فنقول غاية ما في الباب أن يقال الأجسام تحتاج إلى شيء آخر، وهذا غير ممتنع أما كونه تعالى محتاجاً في وجوده إلى شيء آخر فممتنـــع فظهـــر الفرق)[1]

اعتراض ابن تيمية رحمه الله على هذا الدليل وجوابه:

بدأ رحمه الله بتفصيل الاعتراض في المقام الثاني فقال: (فالكلام على هذا من وجوه:

الوجه الأول أن كلام هذا وغيره في الحيز هل هو أمر وجودي أو عدمي أو إضافي مضطرب متناقض فإنه وإن كان قد قرر هنا أنه وجودي فقد قرر في غير هذا الموضع أنه عدمي)[2]

وجوابه من وجهين أحدهما ما أجاب به الفخر الرازي في غير هذا الموضع فنقول: غاية هـــذا الوجه أن يكون حجة جدلية احتججت فيه بتناقض خصمك وهذا لا يكون برهانـــاً قاطعـــاً على أن الحيز أمر عدمي. ثم يقال من أين تعلم أن الحيز أمر عدمي.

والآخر: أنه لم يسلم من الاضطراب والتناقض في هذه المسألة. فما عده بعض المتكلمين عدمياً وبعضهم وجودياً أثبته مرة عدمياً ومرة وجودياً. وسيأتي في الوجه التالي من اعتراضه.

اعتراض آخر ومناقشته:

---

(1) أساس التقديس47-49 وانظر نحوه في المطالب العالية 2/26-27

(2) تلبيس الجهمية 2/112

قال رحمه الله (الوجه الثاني أن يقال لا نسلم أن كل ما يسمي حيزاً وجهة فهو أمر وجودي. بل قد يقال إن المسمى بالجهة والحيز منه ما يكون وجودياً وهو الأمكنة الوجودية مثل داخل العالم فإن الشمس والقمر والأفلاك والأرض والحجر والشجر ونحو هذه الأشـياء كلـها في أحياز وجودية ولها جهات وجودية وهو ما فوقها وما تحتها ونحو ذلك.

ومنه ما يكون عدمياً مثل ما وراء العالم. فإن العالم إذا قيل إنه في حيز أو جهة فليس هـو في جهة وجودية وحيز وجودي لأن ذلك الوجودي هو العالم أيضاً، والكلام في جهـة جميـع المخلوقات وحيزها. ولأن ذلك يفضي إلى التسلسل. وهو لم يقم دليلاً على أن كل ما يسمي حيزاً وجهة فهو أمر وجودي. وإذا لم يثبت ذلك لم يجب أن يقال أن الباري إذا كان في حيز وجهة كان في أمر وجودي، وذلك لأن الأدلة التي ذكرها إنما تدل لو دلت على وجود تلك الأمور المعينة المسماة بالحيز والجهة، فلم قلت إن كل ما سمـي بـالحيز أو الجهـة يكـون موجوداً)[1]

جوابه:

هنا يثبت ابن تيمية رحمه الله وجودية الجهة والحيز الذي يوجد فيه الجسم ويخص العـدمي في ما وراء العالم فقط. ولا يخفى أن الأحياز والجهات التي اختلف فيها المتكلمون يـبن قائـل بوجوديتها وقائل بعدميتها هي أحياز الأجسام وجهاتها وهي من العالم. وابن تيمية رحمـه الله يسلم بوجودية ما يكون فيه الشمس والقمر والأفلاك والأرض والحجر والشجر، ويسـلم أن هذه الأشياء كلها في أحياز وجودية ولها جهات وجودية. وبهذا يوافق من قال بوجودية مـا أثبته البعض عدمياً، ولكنه لن يثبت على هذا فسيأتي تشكيكه بوجودية هذه الأحياز والجهات التي تختص بها الأجسام.

ثم نسأل من سمى ما وراء العالم حيزاً غيره؟ وكيف يسميه بذلك وهو الـذي عـاب علـى المتكلمين كلامهم في المثل والجسم، بل قد عاب على المتكلمين كلامَهم في الحيز والجهة لأنهم

---

(1) المصدر السابق 115/2

خالفوا اللغة فيه مع أنه اصطلاح خاص بهم لم يدعوا فيه أنه معنى لغوي خالص، فلِم يكون الاصطلاح مقبولاً في طرف وحراماً معيباً على المتكلمين؟ مع أن اللغة تطاوعهم في هذا الاصطلاح أكثر من مطاوعتها له في تسميته ما وراء العالم حيزاً وجهة إلا إذا كان هناك جسم.

ويجب أن نشير إلى أن هذا الفرق بين ما وراء العالم وما في داخل العالم من الأحياز لم يفد نفي التجسيم، بل زاد في إيهام ثبوته لأنه رحمه الله أثبت في غير هذا الموضع أن الحيز العدمي من لوازم الجسم.

أما الجواب عن قوله:" العالم إذا قيل إنه في حيز أو جهة فليس هو في جهة وجودية وحيز وجودي لأن ذلك الوجودي هو العالم أيضا والكلام في جهة جميع المخلوقات وحيزها.ولأن ذلك يفضي إلى التسلسل"

فلم يفرق في هذا الكلام بين الحيز والجهة فأجملهما في عبارة واحدة. فمفهوم الحيز هو ما يشغله الجسم ومفهوم الجهة هو الحيز باعتبار عروض الإضافة إلى متحيز آخر، فالحيز والجهة على مذهب المتكلمين قد يتحدان ذاتاً ويختلفان اعتباراً فإذا حللت في الحيز الذي يلي يمين زيد فذلك الحيز من حيث حلولك فيه هو حيزك ومن حيث كونه عن يمين زيد هو جهة لزيد. وعلى هذا فالعالم حاصل في الحيز[1] وليس حاصلاً في الجهة، والكلام في وجودية الجهة تابع للكلام في وجودية الحيز. ووجودية الجهة إنما تفضي إلى التسلسل إذا كانت وجودية الجهة غير وجودية الحيز، أي بإثبات حيز آخرغير حيز العالم تقوم به وجودية جهة كل العالم، وخصم ابن تيمية رحمه الله لايقول ذلك بل يقول العالم في حيز وليس في جهة. وليس هناك متحيز يكون العالم في جهة منه، وليس هو في جهة بالإضافة إلى متحيز آخر.

---

(1) انظر حاشية الدسوقي على أم البراهين 131

و أما القول بوجودية الحيز الذي يكون العالم حاصلاً فيه فلا يفضي إلى التسلسل لأنه على هذا المذهب يكون موجوداً مجرداً كالموجودات المجردة عن الحيز التي أثبتها الفلاسفة والغزالي والراغب وغيرهم من المتكلمين.

وأما الجواب عن قوله: " وهو لم يقم دليلاً على أن كل ما يسمي حيزاً وجهة فهو أمر وجودي. وإذا لم يثبت ذلك لم يجب أن يقال إن الباري إذا كان في حيز وجهة كان في أمر وجودي.." فقد سبق أن ابن تيمية رحمه الله سلم بأن المسمى بالجهة والحيز منه ما يكون وجودياً وهو الأمكنة الوجودية في داخل العالم فإن الشمس والقمر في أحياز وجودية. إلا أنه زعم أن من الأحياز نوعاً خارج العالم يعد عدمياً ثم طالب الرازي بإقامة الدليل على وجودية هذا النوع. ولو أن ابن تيمية رحمه الله أثبت بالدليل ما زعمه لاحتاج دليل الرازي إلى إتمام , لأن الرازي ذكر الأدلة التي تدل على وجودية ما يسمى به الله متحيزاً فيه على رأي مثبتيه، وهو الذي أراد ابن تيمية أن يصرف شمول الدليل له بمجرد الدعوى.

هب أن دليل الرازي لم يشمل ماذكره ابن تيمية رحمه الله فإنا نقول بعد مراعاة هذا الاعتراض: هذا الذي حصل فيه الباري سبحانه وسميته حيزاً عدمياً وجهة عدمية يخالف في الحقيقة والماهية الأحياز التحتانية بدليل أنك قلت يجب أن يكون الله مختصاً بجهة فوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات يعني التحت واليمين واليسار، ولولا كونه مختلفاً في الحقيقة والماهية لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات. وإذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهيات وجب كونها أموراً موجودة لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك.

وأيضا فالجهات مختلفة بحسب الإشارات فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة، والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية.

بل هذه الأدلة تدل على وجه الخصوص على وجودية ما يسمى بالحيز والجهة الذي خص به الباري. وعلى وجه العموم تدل على وجودية كل ما يسمى بالحيز والجهة. وقد سلم بذلك في حق الأجسام داخل العالم. ومن العجيب أن ابن تيمية رحمه الله في إثبات ما يختص به

الباري من الحيز والجهة يعتمد على قياسه على المتحيزات من أجسام العالم فكيف ينتج القياس على حيز سلم بوجوديته حيزاً عدميا!؟

اعتراض آخر وجوابه:

قال ابن تيمية رحمه الله: (لا نسلم أن الحيز لا يطلق إلا على المعدوم لا يطلق على الموجود بحال. وهذا قول كثير من المتكلمين الذين يفرقون بين الحيز والمكان ويقولون العالم في حيز وليس في مكان وما في العالم في مكان والحيز عندهم هو تقدير المكان بمنزلة ما قبل خلق العالم ليس بزمان ولكنه تقدير الزمان، وإذا كان أمراً مقدَّراً ومفروضاً لا وجود له في نفسه بطل ما ذكره، لكن يحتاج إلى الجواب عن وجوهه الثلاثة.

فأما الوجه الأول فإنه إحتجاج بقول المنازع له إنه يجب أن يكون الله في جهة الفوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات.

فإن كان قول المخالف حقاً فقد صح مذهبه الذي تستدل على إبطاله و لم تسمع منه الدلالة على ذلك. وإن كان باطلاً لم يدل على أن الحيز أمر وجودي فعلى التقديرين لا تكون هذه الحجة مقبولة لأنها إما أن تكون باطلة أو تكون مستلزمة لصحة قول المنازع.

فإن قال أنا ألزم المنازع بها، قيل له فغاية ما في الباب أن تكون حجة جدلية احتججت فيها بكذب خصمك، وهذا لا يكون برهاناً قاطعاً على أن الحيز أمر وجودي.

ثم يقال لك أنت من أين تعلم أو تفيد الناس الذين يسترشدون منك ولا يتقلدون مذهباً أن الحيز أمر وجودي فإن كنت تعلم ذلك وتعلمه لقول خصمك لزم صحته وبطل مذهبك وإن لم تحتج بقول خصمك الذي تدفعه عنه بطلت هذه الحجة أن تكون طريقاً لك إلى العلم أو إلى التعليم والإرشاد وكان غايتها ذكر تناقض الخصم وللخصم عنها أجوبة لا نحتاج إلى ذكرهها)[1]

---

(1) تلبيس الجهمية 2/115-116

وجوابه: أن الفخر الرازي في هذا الوجه يلزم المنازع بوجودية الحيز الذي أثبته. وإذا سأله ابن تيمية رحمه الله عن ما يرشد إلى إثبات الحيز من غير اعتماد على كلام المنازع فقد ذكره الرازي و لم يكتف بكلام الخصم. ومن العجيب أن يعترض على الفخر الرازي تقصيره في هذا الموضع عن ذكر ما يثبت به وجودية الحيز ثم يقف على ذلك ويهمل الاعتراض عليه بقوله "وللخصم عنها أجوبة لا نحتاج إلى ذكرهها " فلا يخفى أن مبنى دليل الرازي على وجودية الحيز. ومع أن ابن تيمية رحمه الله نبه على ذلك بقوله (والمنازع يقول لا أسلم أن الجهة أمر موجود...فإن النزاع ما وقع إلا في وجودها)[1] واعتمد في الاعتراض على إنكار ذلك إلا أنه في مقام الحاجة إلى بيان الدليل غيب التفصيل وتذرع بعدم الحاجة إلى البيان في هذا الموطن. فإذا لم يكن يُحتاج إلى الاعتراض على وجودية الحيز في هذا الموطن فأين يحتاج إليه ؟ مع أنا نبهنا على ما يقف عليه كل مطلع من تطويله في البيان والتفصيل والاستطراد حيث لا ينتظر منه ذلك. أليس الجواب ولو من وجه أولى مما عودنا عليه من الإجابة من عشرين وجهاً وأكثر؟

ثم قال ابن تيمية رحمه الله (وأما قوله في الوجه الثاني "إن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة، والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية"،

فيقال له إن كانت الإشارة إلى ما فوقنا من العالم وما تحتنا منه فلا ريب أن هذا موجود لكن ليس ذلك هو مسمى الحيز والجهة الذي ينازعونك في أن الله فيه فإنهم لم يقولوا إن الله في جوف العالم وإنما قالوا هو خارج العالم. فإن كانت الإشارة إلى ما فوق العالم وما تحته فلا نسلم أن أحداً يشير إلى ما تحت العالم أصلاً. وأما ما فوق العالم فالله هو الذي فوق العالم فالإشارة إلى ما هناك إشارة إليه سبحانه وتعالى. ولا يسلم أنه يشار إلى شيء موجود فوق

(1) المصدر السابق146/2

العالم غير الله تعالى فلم تحصل الإشارة إلى شيء معدوم بحال. و لم يشر أحد إلى جهة عدمية بحال بل المشار إليه ليس هو الجهة التي ينازع فيها المنازعون.

وأما قوله في الوجه الثالث " إن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب،" فيقال إن كان الإنتقال في أجسام العالم الموجودة فهذه أمور وجودية، وإن كان (الانتقال) فيما ليس كذلك فلا نسلم أن هناك شيئاً يكون متروكاً ومطلوباً أصلاً. بل الأحياز الموجودة قد لا يكون المنتقل فيها طالباً لحيز دون حيز بل قصده شيء آخر فكيف يجب أن يكون كل منتقل ومتحرك طالباً لحيز وجودي يكون فيه وتاركاً لحيز وجودي انتقل عنه)[1]

وجوابه من وجوه:

الأول: لما كان حصول التمييز بالإشارة الحسية بين الجهات يوجب وجودية الجهة إذ من المسلم به أن العدم لا يشار إليه فلا يعقل تمييزه بالإشارة فقد التزم أن الإشارة الحسية تكون إشارة إلى موجود في جهة وجودية بلا ريب. لكنه خص ذلك بالإشارة إلى ما في داخل العالم، وفرق بينها وبين الإشارة الحسية إلى ما في خارجه. فالإشارة إلى ما فوق العالم إشارة إليه سبحانه وليس هناك موجود غيره فيرد عليه: أن من أشار إلى موجود في داخل العالم مما يلي رأسه فقد أشار إلى ما هو في جهة سلمت بوجوديتها، وإذا أردت منه أن يشير إلى الباري كرر الفعل الأول فلا فرق بين الإشارتين في الفعل، لكن زعمت أنه إن أراد الإشارة إلى ما في داخل العالم فقد أشار إلى وجودي وإن امتدت إشارته حتى خرجت من العالم كانت إشارة إلى الله في جهته العدمية وحيزه العدمي.

ثم من أشار إلى ما يليه من جهة اليمين وامتدت إشارته إلى غاية ما يمكن أن تنتهي إليه هل تنتهي إلى خارج العالم أم لا؟

فإن لم تنته إلى خارج العالم فقد اختلفت الجهتان في الماهية وهذا يقتضي وجوديتهما لأن العدميات لا تتمايز. وإن انتهت إلى خارج العالم كانت إشارة إلى الله سبحانه لأنه خارج

---

(1) تلبيس الجهمية 2/116-117

العالم محيط به كما هو مشهور وموثق من مذهبه. فلم لا يجوز الإشارة إليه إلى جهة اليمين؟ ولم لا يقال إنه في جهة اليمين؟ بل في الجهات الست؟ فحتى إذا أشار الواقف إلى ما تحت أقدامه فإن إشارته لا تنتهي إلى تحت العالم إذ لم يسلم أن أحداً يشير إلى ما تحت العالم أصلاً. فأي معنى لاختصاصه بالإشارة إلى الفوق مع أن الإشارة إلى الجهات الست تنتهي إلى خارج العالم والله موجود خارج العالم عنده.

ثانياً: الجهات الحقيقية هي العلو والتحت وإذا كان ما تحت العالم لا يشار إليه فكل إشارة هي إشارة إلى خارج العالم وهي إشارة إلى العلو الحقيقي.

ثالثاً: غاية كلامك أن الإشارة إلى ما فوقنا من العالم وما تحتنا منه إشارة إلى حيز وجودي أما الإشارة إلى الفوق فهي إشارة إلى حيز عدمي. وهذا ليس جوابا بل دعوى. وهذه الدعوى وإن كانت في مقابل الاعتراض لكنها لا تدفعه. فلنا أن نعيد الاعتراض مع مراعاة ماذكره فنقول: كل إشارة إلى اليمين أو اليسار أو الفوق أو التحت لابد أن تنتهي إلى حدود العالم ضرورة فلابد أن تنتهي إلى نقاط متماثلة من حيث أنها نهاية العالم فلا اختصاص لجهة الفوق بالانتهاء إلى خارج العالم فلما خصوا جواز الإشارة إليه بالفوق دل على تمييزهم لها عن الإشارات التي لابد أن تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه الإشارة إلى الفوق، والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية

والحاصل أن مجرد الإشارة الحسية المعينة لا بد من انتهائها إلى موجود في جهة وجودية وقد ساعدنا ابن تيمية رحمه الله بالتسليم بذلك إذا كانت الإشارة إلى ما في داخل العالم فيرد عليه أن مجرد الإشارة الحسية لا يظهر له أثر في التفريق في الحالين

الرابع: أن في أقوال من يسميهم أهل الإثبات ما لا يحتمل هذا التخريج فإن سلِم أحد أقوالهم بهذا التخريج فلا يسْلَم قول من صرح منهم بما يلزم منه وجودية الحيز بأن يثبت العرش مكاناً له، ولا قول من أثبت وجوده في إحدى السموات، ولا قول من أثبت النزول وخلو العرش منه، ولا قول من سماه ابن تيمية شيخَ الاسلام الهروي إذ قال في كتابه الأربعين: (باب إثبات

الجهات لله عز وجل)[1] وكيف يسلم بهذا التخريج من أثبت له الكون في الأرض كما فعل ابن القيم ومن أثبت له الكون في الأمام والخلف! ونحو ذلك مما هو مبسوط في موضعه[2]

الخامس: أن ابن تيمية رحمه الله وإن زعم هنا أن الحيز الذي يختص به الباري سبحانه من الأمورالعدمية إلا أنه في أكثر المواطن يصف ما يثبته بما يتنافى مع كونه عدميا ولا يكون إلا لوجودي. فيقول مثلا: (وفي الأثر أن الله لما خلق العرش أمر الملائكة بحمله قالوا ربنا **كيف نحمل عرشك وعليه عظمتك** فقال قولوا لا حول ولا قوة إلا بالله.

فإنما أطاقوا حمل العرش بقوته تعالى، **والله إذا جعل في مخلوق قوة أطاق المخلوق حمل ما شاء أن يحمله من عظمته وغيرها، فهو بقوته وقدرته الحامل للحامل والمحمول**. فكيف يكون مفتقراً إلى شيء وأيضا فالمحمول من العباد بشيء عال لو سقط ذلك العالي سقط هو والله أغنى وأجل وأعظم من أن يوصف بشيء من ذلك.

وأيضا فهو سبحانه **خلق ذلك المكان العالي والجهة العالية والحيز العالي إذا قدر شيئاً موجوداً كما لو جعل ذلك اسماً للعرش وجعل العرش هو المكان العالي** كما في شعر حسان

تعالى علواً فوق عرش إلهنا ***** وكان مكان الله أعلى وأعظما[3]

فالمقصود أنه خلق المكان وعلاه وبقوته صار عالياً والشرف الذي حصل لذلك المكان العالي منه ومن فعله وقدرته ومشيئته فإذا كان هو عالياً علا ذلك وهو الخالق له وذلك مفتقر إليه من كل وجه وهو مستغن عنه من كل وجه فكيف يكون قد استفاد العلو منه ويكون ذلك المكان أشرف منه)[4]

فتأمل أنه حكم للمكان والحيز والجهة بأنها مخلوقة وأن الله عز وجل شرفها وعلاها. وتأمل أنه أجاز أن يكون ذلك المكان العالي والجهة العالية والحيز هو العرش، فهل يعقل أن يكون

---

(1) الأربعين في دلائل التوحيد 60-61.

(2) انظر ص (472و515) من هذا الكتاب

(3) سيأتي في الشبه السمعية في ص (475) من هذا الكتاب

(4) درء التعارض 20/7 وانظر نحوه في منهاج السنة النبوية356/2 وبيان تلبيس الجهمية 125/2-126.

العرش عدميا مع ما في الأحاديث من أوصافه المشهورة، بل كيف يكون عدميا ما وصـــفه في كلامه بأن الملائكة تحمله ، وما تبعه من هذا الوصف الخطير في الحامل والمحمول وحمل العظمة وغيرها.

السادس قوله: " إن كان الانتقال في أجسام العالم الموجودة فهذه أمور وجودية" فيه تســـليم بقول الرازي بوجودية حيز يكون الجسم فيه أولاً وحيز يتنقل إليه ثانياً. أما قوله بعد ذلك : "وإن كان (الانتقال) فيما ليس كذلك فلا نسلم أن هناك شيء يكون متروكاً ومطلوباً أصلاً " فهو كلام مضطرب. فإ ن كان مراده أن الإنتقال في أجسام غير أجسام العالم فهو القـــول بالتجسيم. وإن كان مراده انتقال غير الأجسام من دون أن يكون هناك حيز متروك ولا حيز مطلوب فلا يتصور إلا إذا كان المنتقل غير متحيز أصلاً فإذا أثبته الخصم غير متحيز فقد وافق المطلوب وإذا صرح بنفي التحيز هان الخلاف في تسمية هذا الفعل انتقالاً على سبيل المجاز أو الاصطلاح.

السابع: أنه في سبيل الاعتراض على نفي مشابهته للأجسام في التحيز جوز عليه الانتقال لكنه انتقال لا يستلزم حيزاً متروكاً ولا مطلوباً، فيقال: إذا جوزت انتقالاً من غيرأن يستلزم ذلك أمرين يكون أولهما متروكاً والآخر مطلوباً فلم أنكرت وجود موجود غير مختص بشيء مـــن الأحياز؟ فإنَّ تصوُّ ر انتقال لا من حيز ولا إلى حيز يوجب أن يكون مثل هذا المنتقـــل لا في حيز ابتداء.

الثامن: أن نذكر بأن ابن تيمية رحمه الله في إثبات الحيز للباري سبحانه يصرح بالقياس علـــى المتحيزات ويلتزم بما يلزمه الرازي به ولكن يزعم أن ذلك يختص بأجسام العالم.فـــإذا كـــان الأصل في هذا القياس يثبت له الانتقال في أحياز وجودية فكيف ينتج القياس على المتحيزات في الفرع انتقالاً في أحياز عدمية؟

التاسع: قوله: " الأحياز الموجودة قد لا يكون المنتقل فيها طالباً لحيز دون حيز بـــل قصـــده شيء آخر.." فيه مغالطة ظاهرة لأنه اعتمد على تفسير لفظ (المطلوب) في كـــلام منازعـــه بالغرض والقصد.

اعتراض آخر وجوابه:

قال رحمه الله: (الوجه الرابع أن يقال لا ريب أن الجهة والحيز من الأمور التي فيها إضافة ونسبة فإنه يقال هذا جهة هذا وحيزه. والجهة أصلها الوجهة الذي يتوجه إليها الشيء ...وأما الحيز فانه فيعل من حازه يحوزه إذا جمعه وضمه وتحيز تفعيل كما أن يحوز يفعل كما قال تعالى: " ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة"[1] فالمقاتل الذي يترك مكاناً وينتقل إلى آخر لطائفة تفيء إلى العدو فاجتمع إليها وانضم إليها فقد تحيز إليها

وإذا كان كذلك فالجهة تضاف تارة إلى المتوجه إليها كما يقال في الإنسان له ست جهات لأنه يمكنه التوجه إلى النواحي الست المختصة به التي يقال إنها جهاته والمصلي يصلي إلى جهة من الجهات لأنه يتوجه إليها وهنا تكون الجهة ما يتوجه إليها المضاف،

وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف كما يقول القائل إذا استقبل الكعبة هذه جهة الكعبة.. وكما يقال هذه ناحية الشام وهذه ناحية اليمن والمراد هذه الجهة والناحية التي يتوجه منها أهل الشام واليمن ؟

فأما الحيز فلفظه في اللغة يقتضي أنه ما يحوز الشيء ويجمعة ويحيط به. وذلك قد يقال على الشيء المنفصل عنه كداره وقبوه ونحو ذلك. **وقد يقال لنفس جوانبه وأقطاره إنها حيزه فيكون حيزه بعضا منه. وهذا كما أن لفظ الحدود التي تكون للأجسام**، فإنهم تارة يقولون في حدود العقار حده من جهة القبلة ملك فلان ومن جهة الشرق ملك فلان ونحو ذلك فهنا حد الدار هو حيزها المنفصل عنها. وقد يقال حدها من جهة القبلة ينتهي إلى ملك فلان ومن جهة الشرق ينتهي إلى ملك فلان فحدها هنا آخر المحدود ونهايته وهو متصل ليس منفصلا عنه وهو أيضا حيزه ...

وإذا كان هذا هو المعروف من لفظ الجهة والحيز في الموجودات المخلوقة فنقول إذا قيل الخالق سبحانه في جهة فإما أن يراد في جهة له أو في جهة لخلقه:

---

(1) الآية (16) من سورة الأنفال.

فإن قيل في جهة له: فإما أن تكون جهة يتوجه منها أو جهة يتوجه إليها

وعلى التقديرين فليس فوق العالم شيء غير نفسه **فهو جهة نفسه سبحانه لا يتوجه منها إلى شيء موجود خارج العالم ولا يتوجه إليها من شيء موجود خارج العالم وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه إليه.** ومن قال إن العالم هناك ليس في جهة بهذا الاعتبار فقد صدق.

ومن قال إنه جهة نفسه بهذا الاعتبار فقد قال معنى صحيحاً.

ومن قال إنه فوق المخلوقات كلها في جهة موجودة يتوجه إليها أو يتوجه منها خارجة عن نفسه فقد كذب. وإن أريد بما يتوجه منه أو يتوجه إليه ما يراد بالحيز الذي هو تقدير المكان فلا ريب أن هذا عدم محض.

واما الحيز فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته

وقد يحوزه غيره فمن قال إن الباري فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخلاً في مسمى ذاته فقد كذب فإن كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فإنه من العالم.

ومن قال إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيئاً خارجاً عنه

وعلى كل تقدير فمن قال إنه فوق العالم لم يقل إنه في حيز موجود خارج عن نفسه ولا في جهة موجودة خارجة عن نفسه وإذا كان صاحب المذهب يصرح بنفي ذلك فالاحتجاج على أنه ليس في حيز موجود احتجاج في غير محل النزاع فلا يضر المنازع)[1]

والجواب عن هذا الوجه بخمسة وجوه

الوجه الأول: أن يقال لا ريب أن الجهة من الأمور التي فيها إضافة ونسبة. ولكن بين الأجسام ولا يتصور أن يكون عرض فوق جوهر أو تحته لأن الكون في الجهة مختض الإضافة بين الأجسام.

---

(1) تلبيس الجهمية 2/118-119

الوجه الثاني: ننبه فيه إلى أنه رحمه الله قد يحدث قولاً لا يعرف عن أحد قبله ولا ينسـبه إلى نفسه، فالقول بأن الله في جهة نفسه لم أجده في كتب المقالات والفرق وغيرها من المؤلفات التي يتوقع وجود مثل هذا القول فيها، ويؤخذ عليه أنه صحح معناه ولا نعرف هل صـح في اللغة أوالعقل أو الشرع؟

وإذا كان المعروف من لفظ الجهة يقتضي أن يكون بين مضافين فتارة فكيف استقام في اللغة أن لا تكون الجهة معنى إضافياً، وما أغرب قوله: يتوجه إلى نفسه أو تتوجه إليه نفسه! أمـا العقل فقد أخذ من اللغة أن الجهة اعتبار بين مضافين فلا يصحح ما ذكر، وأما الشرع فليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا في كلام أحد من الأئمة ولا السلف والخلف ذكـر هـذا القول فهو بدعة مع ما فيه من مخالفة اللغة والعقل. وكان رحمه الله في غنى عن هذا التطويـل الذي لم يفد في الاعتراض شيئاً ولم يصحح به مذهباً قائماً، كما سيتبين في الوجه الثالث.

الوجه الثالث:أن يقال على كل تقدير طوَّل به في تنويع الحيز والجهة نفياً وإثباتاً لم يثبت شيئاً من ذلك لم يثبته للجسم، ولم ينف عن الباري سبحانه شيئاً لم ينفه عن الجسم. فهذه النظرية في التنويع لم تنف شيئاً من لوازم الجسم بل زادت في توضيح لوازمه. والغرض في هذا الوجه أن نبين ذلك

أولاً إثباته الحيز الذي يسميه اللازم المتصل

مما أثبته ابن تيمية رحمه الله للمتحيزات هو حدودها ونهاياتها التي يسميها الحيـز الوجـودي الذي يكون متصلاً بالمتحيز وهو داخل في ذواتها. وهو أبلغ من صفاتها الذاتية فلا تفارقها في زمان ولا مكان. وهذا الحيز بعض من المتحيز، ولا يقال فيه إن المتحيز مفتقر إليه وكل ذلك ثابت عنده للأجسام ولخالق اللأجسام.

قال رحمه الله: (**الحيز الذي هو من لوازم وجوده كالصفة الذاتية اللازمة له لا يفارقه بزمان ولا مكان،** وقد ذكرنا أن الحيز الوجودي يراد به حد الشيء المتحيز الذي يحوزه، ويراد بـه شيء منفصل عنه يحوزه. والله سبحانه ليس هو بل ولا غيره من المخلوقات مفتقراً إلى حيـز وجودي بالمعنى الثاني.

وأما الحيز الوجودي بالمعنى الأول فهذا لا يجوز أن يفارق المتحيز لا في زمان ولا في مكان ولا وجود إلا إذا فُرِّق ذلك المتحيز، وحينئذ فلا يكون هو إياه مع أن الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التفرق والانقسام)[1]

ومما أثبت فيه أن الحيز بعض من ذاته وهو نهايات المتحيز وحدوده قوله في الجواب عن ما ألزم به الفخر الرازي منازعه من إثبات قديم غير الله ومخالفته بذلك لإجماع المسلمين:(يقال له هؤلاء إذا قالوا بأنه مختص بحيز وجودي أزلاً وأبداً فليس ذلك عندهم شيئاً خارجاً عن مسمى الله كما أن **الحيز الذي هو نهايات المتحيز وحدوده الداخلة فيه ليس خارجاً عنه بل هو منه.** وعلى هذا التقدير فيكون إثباتهم لقدم هذا الحيز كإثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته **لا فرق بين تحيزه وبين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة، والحيز مثل الحياة والعلم بل أبلغ منه في لزومه للذات، كما أنه كذلك في سائر المتحيزات.** فالحيز الذي هو داخل في المتحيز الذي هو حدوده وجوانبه ونواحيه ونهاياته أبلغ في لزومه لذاته من بعض الصفات كالسمع والبصر والقدرة وغير ذلك)[2]

وقال في إثبات بعضية هذا الحيز أيضا: (**وقد يقال لنفس جوانبه وأقطاره إنها حيزه فيكون حيزه بعضا منه.**)[3]

بل يصرح ابن تيمية رحمه الله بإثبات ما يثبته للأجسام والمتحيزات ويقرر ذلك كما لو كان الباري سبحانه فرداً من أفراد الأجسام والمتحيزات المخلوقات فيعدد ما يثبت لها وما يمتنع ثم يعد منه ما هو جائز وما هو واجب وما هو ممتنع في حق الباري سبحانه فيقول:

(.. لفظ الحيز والجهة ونحو ذلك فيه اشتراك كما تقدم فقد يراد به شيء منفصل عن الله كالعرش والغمام وقد يراد به ما ليس منفصلاً عنه.

---

(1) تلبيس الجهمية 130/2
(2) تلبيس الجهمية 140/2
(3) المصدر السابق118/2

كما ذكرنا أن لفظ الحيز والحد في المخلوقات يراد به ما ينفصل عن المحدود ويحيط به ويـــراد به نهاية الشيء وجوانبه فإن كلاهما يحوزه، **وقد يراد بالحيز أمر عدمي وهو ما يقـــدر فيـــه الأجسام**. وهو المعروف من لفظ الحيز عند المتكلمين الذين يفرقون بين لفظ الحيـــز والمكـــان فيقولون الحيز تقدير المكان.

وكذلك الجهة قد يُعنى بها أمر وجودي منفصل عنه وقد يعنى بها ما لا يقتضي موجوداً غيره، بل يكون إما أمراً عدمياً وإما نسبياً وإضافياً.

وإذا كان في الألفاظ اشتراك فمن مسمى ذلك ما يكون واجباً ومنه ما يكـــون جـــائزاً والاستفصال يكشف حقيقة الحال.

وحينئذ فالكلام عليها من وجوه

الأول أن يقال ما تعنى بقولك "لو حصل في شيء من الجهات والأحياز لكان إمـــا أن يحصل مع الوجوب أو مع عدم الوجوب" ؟ أتعنى بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهي نهايتـــه وحده الداخل في مسماه؟ أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلا عنه كالعرش؟ وكذلك الجهـــة أتريد بالجهة أمرا موجوداً منفصلا عنه؟ أم تريد بالجهة كونه بحيث يشار إليه ويمكن الإحساس به وإن لم يكن هناك موجود غيره؟

فإن أراد بالحيز المعنى الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز. وإن أراد بالجهة كونه يشـــار إليه من غير وجود شيء منفصل عنه لم نسلم أن ذلك غير واجب... **بل يجـــب في ســـائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيزٌ يخصه وهو قدْره ونهايته التي تحيط به** ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان وهو عدمي)[1]

فتأمل أنه ذكر الاشتراك في لفظ الحيز والحد في المخلوقات وفسرها بما يحيط بالمحدود أو نهاياته وجوانبه أو بالأمر العدمي الذي تقدر فيه الأجسام، ثم نص على أن هذا الاشتراك ليس شيء منه ممتنع على الله عز وجل فمن مسمى ذلك ما يكون واجباً ومنه ما يكون جائزاً

---

(1) تلبيس الجهمية 2/202-203

ثانياً: إثباته جواز اختصاص الباري سبحانه بحيز وجودي منفصل

والمراد بهذا الحيز عنده الموجود المنفصل عن الشيء الذي يحوزه كداره وقميصه ونحو ذلك وهذا الحيز بزعمه ليس من لوازم الجسم و لا يفتقر إليه متحيز بضرورة العقل والحس. وثبت على زعمه جواز اختصاص الباري سبحانه بحيز وجودي منفصل عن الله تعالى بأن يكون على العرش أو يأتي في ظلل من الغمام. لأن الباري يتصرف في مخلوقاته فيخصص بعض الأحياز بما شاء من مخلوقاته، وتصرفه بنفسه أعظم من تصرفه بمخلوقاته فيختار لنفسه حيزاً معيناً.

قال رحمه الله:(وقد ذكرنا أن الحيز الوجودي يراد به حد الشيء المتحيز الذي يحوزه، ويراد به شيء منفصل عنه يحوزه. والله سبحانه ليس هو بل ولا غيره من المخلوقات مفتقراً إلى حيز وجودي بالمعنى الثاني..وأن المتحيز لا يفتقر إلى حيز موجود منفصل عنه بضرورة العقل والحس واتفاق العقلاء)[1]

وقال أيضا:(يقال له كل جسم فإنه مختص بحيزه، وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل في مسماه، وأما اختصاصه بحيز وجودي ينفصل عنه فذاك شيء آخر لا يلزم)[2]

وقال أيضا: (... وهذا الوجه إنما هو إقامة دليل على حيز وجودي منفصل عن الله تعالى مثل العرش، والمنازعون له يقولون **إن ذات الله ليست مستلزمة لوجود حيز وجودي منفصل عنه** ، وإنما قد يقول من يقول منهم إنه يكون على العرش أو يأتي في ظلل من الغمام أو كان قبل ان يخلق العرش في عماء وهو السحاب الرقيق، لكن لم يقولوا إن ذلك لازم له **بل هو من الأمور الجائزة عليه** فلا يكون مفتقراً إليه)[3]

---

(1) المصدر السابق 2/130-131
(2) المصدر السابق 1/545
(3) تلبيس الجهمية 2/138

وقال (... **فليس اختصاصه بحيز معين من لوازم ذاته بل هو باختياره وإذا كان يخصص بعض الأحياز بما شاء من مخلوقاته فتصرفه بنفسه أعظم من تصرفه بمخلوقاته)**[1]

ونلاحظ أنه رحمه الله عدد ثلاثة احتمالات لمراد الفخر الرازي وتكلم على الأول والثاني ولما وصل إلى الثالث سكت عنه وتكلم على غيره.

فالأول هو الحيز المعين الموجود فإن كان هو مراد الرازي فالرب سبحانه ليس متحيزاً بهذا الاعتبار عند طائفة معروفة.

والثاني: هو الحيز المعين موجوداً كان أو معدوماً، فإن كان هو مراد الرازي فلا يسلم المنازع كونه متحيزاً بهذا الاعتبار.

والثالث: هو الحيز المطلق فإن كان هو مراد الرازي -وهو مراده- فلم يجب عنه بل عاد إلى الكلام على الحيز المعين موجوداً كان أو معدوما وقال إن اختصاصه بحيز معين ليس من لوازم ذاته بل هو باختياره.

ويقال: إذا كان اختصاصه بالمعين ليس من لوازم ذاته وإنما يختص به باختياره فإما أن يكون اختصاصه بمطلق الحيز من لوازم ذاته فيلزم قدم حيز ما. وإما أن لا يكون من لوازم ذاته فتكون ذاته بحيث لا تختص بحيزما ثم تكون بحيث تختص بهذا الحيز المعين، وهذا هو الانقلاب والتغير في الذات وقد اعترف ابن تيمية رحمه الله بأن مثل هذا يعد انقلاباً وعده نظير ما في الموجودات إذا صار ماليس بجسم جسماً.

والحاصل أنه إذا أجاز حدوث اختصاص الباري سبحانه بحيز معين فإما أن يلزمه قدم حيز ما وإما أن يلزمه التغيير الذي اعترف باستحالته. ويتعين أن يلزمه الأول لأنه قال في الوجه الثاني عشر: (.. جيمع الموجودات حيزها إما حدودها المحيطة بها ونهاياتها وهي منها فتلك لا توصف بالاستغناء عنها.

---

(1) درء التعارض 161/4

وأما ما يحيط بها منفصلاً عنها فليس في المخلوقات ما يحتاج إلى حيز بعينه...وإذا كانت المخلوقات لا تفتقر إلى حيز موجود وجهة موجودة أو مكان موجود بعينه وإن كان فيها ما يفتقر إلى نوع ذلك على البدل. وما يسمى لها مكاناً قد يفتقر إليها وكذلك ما يسمى حيزاً لها متصلاً أو منفصلاً قد يكون مفتقراً إليها وكذلك الجهة مفتقرة إليها في معنى كونها جهة وكان دعوى افتقار المتحيزات للحيز مع استغناء الحيز عنه في حق المخلوقات ليس على إطلاقه بل إطلاق ذلك دعوى باطلة، فكيف في حق الخالق الغني عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما سواه)[1]

فأثبت رحمه الله في هذه العبارة أن جميع الموجودات المتحيزة إما أن يكون حيزها هو حدودها المحيطة بها ونهاياتها وهي منها، فتلك لا توصف بالاستغناء عنها، وإما أن تكون أحيازها مايحيط بها منفصلاً عنها، وليس في المخلوقات ما يحتاج إلى حيز منفصل بعينه وإن كان فيها ما يفتقر إلى نوع ذلك على البدل. وإذا كانت المخلوقات لا تفتقر إلى حيز موجود بعينه فكيف يثبت في حق الخالق الغني الافتفار إلى حيز معين؟

أ ما لزوم افتقاره إلى الحيز المطلق فقد راغ عنه في السابق واكتفى هنا بالسكوت عليه وإجماله مع الافتفار إلى معين في عبارة واحدة إذ ليس أمامه إلا التسليم بلزوم الافتقار إلى نوع الحيز على سبيل البدل أوترك الاعتراض.

ثالثاً: إثباته الحيز العدمي

وهو ما يقدر فيه الأجسام وهو المعروف من لفظ الحيز عند المتكلمين و يجب في سائر الذوات المتحيزة وهو لازم الحيز الوجودي المتصل.

قال رحمه الله: (وإن أريد بما يتوجه منه أو يتوجه إليه ما يراد بالحيز الذي هو تقدير المكان فلا ريب أن هذا عدم محض)[2]

---

(1) تلبيس الجهمية 127/2
(2) المصدر السابق 119/2

وقال: (**بل يجب في سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخصه وهو قدره ونهايته التي تحيط به، ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان وهو عدمي**)[1]

والحاصل أن تطويله في الكلام على تنويع الحيز وما يثبت منه وما ينتفي لم يفد شيئاً بل زاد في تقرير الشبهة لأنه تحدث عن الباري سبحانه كأنه فرد من أفراد المتحيزات فله من أنواع الحيز ما للأجسام و ينفى عنه ما ينفى عن الأجسام فيجب لذاته الحدود والنهايات وهي أبلغ من صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ونحوها وهذ هو الحيز الوجودي المتصل، ويلزمه أن يكون موجوداً في الحيز الذي يثبته المتكلمون للأجسام وهو الحيز العدمي الذي يقدر تقديرالمكان. و يجوز عليه أن يخصص حيزاً من الأحياز الوجودية المنفصلة فيحصل فيه كما خصص كل جسم بحيز وجودي يحصل فيه، ولما كان الحصول في هذا الحيز المعين بالاختيار والإرادة فلا يكون مفتقراً إليه كما أن الجسم ليس مفتقراً إلى حيز معين.

الوجه الرابع: وهو في بيان أن الحجة التي ذكرها الرازي قائمة على من أثبت الحيز والجهة في وصف الباري سبحانه بالمعنى الذي يذكره ابن تيمية رحمه الله في هذه النظرية، ومبنى هذا الوجه على أن كلامه في الحيز الذي أثبته الباري سبحانه هو نفس الكلام في الحيز الثابت للأجسام كما كشف عنه الوجه السابق، فيقال محل النزاع إذن في وجودية الحيز الذي يختص به الجسم وقد سبق إثباته. وفي كلام ابن تيمية رحمه الله ما يثبت وجوديته أيضا فقد أثبت الحيز المتصل وهو حدود الذات ونهاياتها. ومخالفه يدعي أن هذا الذي سماه حيزاً لا يكون وحده كافياً في حصول المتحيز بل لا بد أن يكون معه حيز منفصل يكون فيه المتحيز بحدوده ونهاياته. وقد ساعدنا ابن تيمية رحمه الله على إثبات هذا اللازم لَّما أثبت أن الأجسام كلَّها تفتقر إلى نوع الحيز المنفصل الوجودي على سبيل البدل. فلما كان يلزم من هذا قدم الحيز المنفصل أنكره مرة، وأنكر وجوبه مرة مصرحاً بجوازه، وفرق مرة بين المتحيز في داخل العالم والمتحيز خارج العالم وزعم أن ما في خارج العالم أحياز عدمية وما في داخله أحياز وجودية.

---

(1) المصدر السابق/203

فيقال: بأي حجة جعل التحيز لازماً لوجود الخالق ووجود المخلوق، وجعـل مـن لوازمـه الحدود والنهايات التي تكون للذات، ثم جعل الحيز المنفصل لازماً للمخلوق وحـده مـرة. وجائزاً للخالق والمخلوق مرة؟

أو يقال: اعتمد رحمه الله أن الخالق والمخلوق كلاهما متحيز قائم بنفسه، ولذات كل منـهما حدود ونهاية، فبعد ذلك كيف يحصل الأول في حيزعدمي، والثاني يحصل في حيز وجـودي؟ فما الذي اشترك به الخالق والمخلوق حتى أوجب الاشـتراكَ في القيـام بـالنفس والتحيـز ومحدودية الذات؟ وبعد هذا الاشتراك ما الذي خالف به الخالق المخلوق فكان حصـوله في حيز عدمي وكان حصول المخلوق في حيز وجودي؟.

وهذا الفارق الذي أثبت هذا التمييز هنا كيف لا يكون مانعاً من إثبات الحدود والنـهايات؟ وكيف لا يمنع من إثبات أصل التحيز؟

والحاصل أن هذه النقطة هي محز الخلاف ومبنى الحجة وقد بذل وسعه في الاعتراض على هذا الموضع وأكثر من وجوه اعتراضه هنا فلم يزدد بذلك الا اضطراباً وتناقضاً كما بينا.

الوجه الخامس: أن أراد في كلامه هنا أن يصور اتفاق من أثبت التحيز والاختصاص بالجهـة على التصريح بنفي الحيز الوجودي والجهة الوجودية ليخلِّص هذا المذهب من إلزامات الرازي ويدعيَ ورودها على غير محل النزاع كما نص على ذلك. فلا بد من أن نشير إلى كثيراً مـن أهل الإثبات لم يخض في وجودية الحيز، بل لم أعثر على شيء من الكلام في وجودية الحيـز وعدميته عند أحد من أهل الإثبات قبل ابن تيمية رحمه الله، فالغالب على مثبتيه الاقتصار على تشويه ظواهر النصوص وترك الاشتغال بتقريرها عقلاً. بل في كلام بعض أهل الإثبـات مـا يعده ابن تيمية رحمه الله حيزاً وجودياً، فتكون الحجة قائمة عليهم وواردة على موضع النزاع باتفاق، وتقوم على من يلزمه وجودية ما ادعى عدميته ولم ينفعه تسمية المعاني بغير مسمياتها كما لم ينفع من أثبت لوازم الجسم مجردُ التلفظ بنفي ما أثبته.

اعتراض آخر وجوابه:

ثم اعترض من وجه آخر فقال: (قوله "الأحياز الفوقانية مخالفة بالحقيقة للأحياز التحتانية.. ولولا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله في جهة الفوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات".

يقال له الذي اتفق عليه أهل الإثبات أن الله فوق العالم ويمتنع أن لا يكون فوق العالم سواء قدر أنه في التحت أو غير ذلك بل كون الله تعالى هو العلي الأعلى المتعالي فوق العالم أمر واجب ونقيضه وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع فثبوت علوه بنفسه على العالم واجب ونقيض هذا العلم ممتنع. هذا هو الذي اتفق عليه أهل الإثبات من سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل الفطر السليمة المقرة بالصانع.

وأما ما ذكره من قول القائل يجب أن يكون مختصاً بجهة فوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات والأحياز فهؤلاء يريدون بذلك أنه يجب أن يكون فوقنا ويمتنع أن يكون تحتنا أو عن يميننا أو عن شمائلنا، وهم لا يعنون بذلك أنه يكون متصلاً برؤوسنا بل يعنون أنه فوق الخلق فالعبد يتوجه إليه هناك لا يتوجه إليه من تحت رجليه أو عن يمينه أو عن شماله. وقد قلنا إن الجهة فيها معنى الإضافة فالعبد يتوجه إلى ربه بقلبه إلى جهة العلو لا إلى جهة السفل واليمين واليسار... وهم لا يريدون بذلك أنه من جهة العلو الموجودة في العالم دون جهة اليمين واليسار والتحت بل ليس هو فيما على رأس العبد من الأجسام ولا فيما عن يمينه ولا فيما عن شماله فهذه الأجسام المختلطة بالعبد من جهاته الست ليس شيء منها مما يجب أن يكون الله فيه وما أعلم أحدا قط يقول إنه يجب أن يكون في شيء موجود منفصل عنه سواء كان ذلك فوق العبد أو تحته فالرب يجب عندهم أن يكون فوق العالم وهي الجهة التي فوق، ولا يجوز أن يكون فوق العالم وغيره بالنسبة إليه سواء. وأما أن القوم يثبتون وراء العالم أموراً وجودية يقولون يجب أن يكون الله في واحد منها دون سائرها فهذا ما علمنا أحداً قاله وإن قاله أحد تكلم معه بخصوصه ولا يجعل هذا قول أهل العلم والايمان الذين يقولون إن الله فوق العرش.

ولكن منشأ غلط كثير من الناس هنا أن الجهة نوعان إضافية متغيره وثابتة لازمة حقيقة فالأولى هي بحسب الحيوان فإن كل حيوان له ست جهات جهة يؤمها هي أمامه وجهة يخلفها هي خلفه وجهة تحاذي يمينه وجهة تحاذي يساره وجهة فوقه وجهة تحته وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته وليس لها صفة لازمة ثابتة.

وإنما الجهة اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط فالعلو ما فوق العالم والسفل سجين وأسفل السافلين وهو أسفل العالم وقعره وجوفه.

وإذا كان الأمر كذلك لزم من مباينة الله للعالم أن يكون فوقه وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ولا يساره ولا تحته وكلام هؤلاء خارج باعتبار جهاتهم الاضافية المتنقلة لا باعتبار الجهة اللازمة الحقيقية)[1]

والجواب من وجوه:

الأول: هذا التطويل الذي لم يدفع شيئاً من الحجة لأن الذي زعم أن أهل الإثبات وسلف الأمة وأئمتها اتفقوا على إثباته أنه فوق العالم، ويمتنع أن يكون تحتنا أو عن يميننا أو عن شمائلنا، وهذا يدل على امتياز هذه الجهة التي وجبت له عن سائر الجهات الممتنعة سواء كانت هذه الجهة اعتبارية أم حقيقية. والامتياز يدل على أنها وجودية لأن العدم المحض لا يتميز. وقد سلم بذلك ابن تيمية رحمه الله بعد صفحات إذ قال: (..فالعدم المحض لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر)[2] فهذا التفريق بين الجهات الحقيقية والاعتبارية لم يخلص من الإلزام الذي ذكره الفخر الرازي فإن كان الباري سبحانه حاصلاً في الجهة الحقيقية بحيث يشار إليه بالحس أنه هناك فهذه الجهة الفوقانية مخالفة بالحقيقة للجهة التحتانية بدليل أنهم قالوا يجب أن يكون الله مختصاً بجهة فوق ويمتنع حصوله في جهة التحت ولولا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله في جهة الفوق ويمتنع حصوله في التحت.

الثاني: قوله:"الجهة فيها معنى الإضافة" قد بينا أن هذه الإضافة لم تثبت إلا بين جسمين.

---

(1) تلبيس الجهمية 2/121-122

(2) المصدر السابق 2/149

الثالث: قوله: " فالعبد يتوجه إلى ربه بقلبه إلى جهة العلو" لا يليق في هذا الموضع لأن الكلام في توجه العبد إلى ربه بالإشارة الحسية إليه أنه هناك في تلك الجهة دون باقي الجهات سواء كان المقصود بالباقي جهة التحت أو باقي الجهات الست. ولايخفى ما بين توجه القلب وتوجه الحس من اختلاف اللوازم.

اعتراض آخر وجوابه:

ثم ذكر ابن تيمية رحمه الله وجهاً آخر فقال: (هب أن وراء العالم ست جهات وقالوا يجب اختصاصه بالعلو دون غيره كما أنه يجب أن يكون فوقنا فالاختصاص من الأمور النسبية والإضافية قد يكون لمعنى فيه وفي العالم أو لمعنى فيه لا في العالم أو في العالم لا فيه أو لمعنى في أمر وجودي غيرهما... فالحاصل أن وجوب علوه هو لمعنى فيه سبحانه يستحق به أن يكون هو الأعلى ا لظاهر الذي لا يكون فوقه شيء فلا يجوز أن يكون في جهة تنافي علوه وظهوره، وذلك لا يوجب أن تكون الجهة وجودية لأن العلو والظهور نسبة بينه وبين الخلق فإذا قيل يجب أن يكون فوقهم وأن يكون عالياً عليهم ولا يجوز غير ذلك لم يكن في هذا ما يقتضي أن يسبق ذلك ثبوت محل وجودي له بحيث لو فرض أن وراء العالم ستَ جهات وأن العالم كالإنسان الذي له ستُ جهات لكان إنما هو إيجاب لنسبة خاصة وإضافة خاصة له إلى العالم لا يقتضي ذلك أن يكون هناك أمور وجودية فضلاً عن أن تكون مختلفة الحقائق)[1]

أولاً: لا نسلم أن الكون في جهة هو إضافة لمعنى في المختص بالجهة لا لمعنى في العالم، لأن مثل هذه الإضافة تقتضي مضافا يكون المختص بالجهة في جهة منه ضرورة. فلا يتصور أن يكون في جهة من العدم مثلا، بل لا بد من موجود يتم بوجوده طرفا النسبة أوالإضافة. بل إن هذه الإضافة لا تكون إلا بين متحيزين، وحصول هذه الإضافة مع تميز الجهة بالإشارة الحسية يدل على وجوديتها. فأي معنى قدر في المضافين لابد أن يكون معه تحقق معنى الجسم في المضافين. ولو قدرت هذا المعنى في موجود ذهني أو موجود مجرد لم تتحق هذه النسبة

---

(1) تلبيس الجهمية 122/2

والإضافة، وكذلك لو قدرت العالم موجوداً مجرداً أو ذهنياً لم تتحقق هـذه النسـبة إلا أن يتحقق معنى الجسم في المتضايفين.

ثانياً: هذا التطويل في تفسير الاختصاص بالجهة لم يدفع من الحجة شيئا فقد عاد الأمر إلى هذه النسبة الخاصة أوالإضافة الخاصة التي أثبتها، فإن وجوب حصوله فيها وقبـول الإشـارة الحسية إليه فيها يدل على مخالفة ماهيتها لماهية النسب التي تقابلها ويمتنع حصـوله فيهـا ولا تصل الإشارة الحسية إليه فيها، وهذه المخالفة تقتضي وجودية الجهة،لامتناع التمـايز بـين العدميات.

اعتراض آخر وجوابه:

ثم ذكر ابن تيمية رحمه الله وجوهاً مبنية على هذا الوجه إلى أن قال:

(إذا قدر أن الحيز والجهة أمر موجود لم نسلم المقدمة الثانية وهو قولـه إن المسـمى بـالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه، والذي يكون مختصا بـالحيز والجهـة يكون مفتقراً إلى الحيز والجهة. فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله لا مختصاً بالجهة.

وذلك أن وجود موجود مستغن عن الله ممتنع فإن كل ما سواه مفتقر إليه وهو خالق كـل شيء وربه ومليكه.

وقوله" إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه" قياس شمـول عام عدل الله فيه بأحقر المخلوقات فان الأجسام الضعيفة من المواد والحيوان كالحجر والمـدر والبعوضة ونحوها إذا كانت في مكان أو حيز فلا ريب أنها قد تكون محتاجة إليه وهو مستغن عنها. لكن قياس الله الخالق لكل شيء الغني عن كل شيء الصمد الذي يفتقر إليه كل شـيء بالمخلوقات الضعيفة المحتاجة عدْلٌ لها برب العالمين ومن عدلها برب العالمين فانـه في ضـلال مبين. وذلك أن أعظم الأمكنة العرش ولا خلاف بين المسلمين الذين يقولون إنه مستو عليـه أو مستقر أو متمكن عليه والذين لا يقولون ذلك أن العرش مفتقـر إلى الله والله غـني عـن العرش، بل هم متفقون على أن الله بقدرته الذي يمسك العـرش وحملـة العـرش وسـائر

المخلوقات هذا مع ما **جاء في الآثار من إثبات مكانه** تعالى كالحديث الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " إن الشيطان قال وعزتك يارب لا أبرح أغوي عبادك ما دامت أرواحهم في اجسادهم فقال الرب تعالى وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لا أزال أغفر لهم ما استغفروني "[1] وفي شعر حسان

تعالى علواً فوق عرش إلهنا ****** وكان مكان الله أعلى وأرفعا

فقوله: " إن الحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه" قضية عامة ضرب بها مثلاً في قياس شمولي ليس معه فيه إلا مجرد تمثيل الخالق بالمخلوق الضعيف الفقير وإن كان من الجنس الحقير)[2]

والجواب من وجوه:

الأول: يقال قد عا ب في هذا الوجه على الفخر الرازي قياسَ الشمول فلنبطل هذا القياس نفياً وإثباتاً فكيف يثبت من دون استعماله أن الله في حيز وجهة يشار إليه بحسب الحس وأن له حدوداً ونهاياتٍ وحيزاً واجباً متصلاً وحيزاً جائزاً منفصلاً. أليس قياساً شمولياً قولُه (كل شيئين قائمين بأنفسهما لا يباين أحدهما الآخر إلا بالجهة. وذلك أن الموجودات كلها الواجب والممكن إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره. فالقائمان بأنفسهما لا يتميز بعضهما عن بعض إلا بالجهة وأما القائم بغيره فإنه تبع في الوجود للقائم بنفسه)[3]

أليس فيه قياسُ شمولٍ عامٍ عدل الله فيه بكل المخلوقات من الأجسام كالحيوان كالحجر والمدر ونحوها إذ كانت قائمة بأنفسها لا يتميز بعضهما عن بعض إلا بالجهة. فلا ريب أن هذا قياس لله الذي ليس كمثله شيء بكل قائم بنفسه من المخلوقات وعدلٌ لها برب العالمين.

وعجيب أنه رحمه الله ينكر على الرازي أنه أدخل الباري على زعمه في قضية كلية وهي" كل متحيز يستغني عنه ما يتمكن ويستقر فيه". مع أنه أدخل الباري مع جملة المخلوقات في قوله:

---

(1) سيأتي تخريجه في الشبه السمعية. ص564
(2) بيان تلبيس الجهمية 2/125-126
(3) المصدر السابق 2/147

" الموجودات كلها الواجب والممكن إما قائم بنفسه وإما قائم بغـــيره". وقولـــه: "القائمـــان بأنفسهما لا يتميز بعضهما عن بعض إلا بالجهة".

ثم إذا كان الباري داخلاً عنده مع أفراد القائم بنفسه التي لا تتميز عن بعضـــها إلا بالجهـــة يكون داخلاً بذلك مع هذه الأفراد في قولنا: "كل متحيز مفتقر إلى حيزه". وقد ســـلم ابـــن تيمية رحمه الله بأن الأجسام الضعيفة من المواد والحيوان كالحجر إذا كانت في مكان أو حيز فلا ريب أنها قد تكون محتاجة إليه وهو مستغن عنها. وبعد أن أدخل الباري سبحانه في جملة هذه المفردات فهل يستثنيه من هذا اللازم لأنه ليس من الأجسام الضعيفة؟

الثاني: أن نقول لانسلم أن الرازي اعتمد على هذا القياس الشمولي بل القياس الذي اعتمـــده ابن تيمية رحمه الله يتضمن المقدمة التي ذكرها إذ قال:" الموجودات كلها الواجب والممكن إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره والقائمان بأنفسهما لا يتميز بعضهما عن بعض إلا بالجهـــة". ثم قال " الأجسام إذا كانت في مكان أو حيز فلا ريب أنها قد تكون محتاجة إليه وهو مســـتغن عنها". فلفظ القائم بنفسه في عبارته لا يمكن أن يكون المراد به إلا الجسم لأن القائم بنفســـه من الممكنات هو الجسم فلما جعل الواجب قائماً بنفسه بالمعنى الذي اشترك فيه الممكنـــات وجعله فرداً من أفراد الموجودات التي تنقسم إلى القائم بنفسه وجب أن يكون قائماً بنفســـه بالمعنى الذي يوصف به الجسم، ثم يقطع بذلك أنه جعل القائمين بأنفسهما لا يتميز بعضـــها عن بعض إلا بالجهة وهذه من خواص الأجسام. إذا تبين هذا فقوله بعد ذلك: "الأجسام إذا كانت في مكان أو حيز فلا ريب أنها قد تكون محتاجة إليه وهو مستغن عنها" يـــدخل فيـــه الواجب والممكن كأنه قال: "والقائم بنفسه إذا كان في مكان أو حيز فلا ريب أنـــه يكـــون محتاجاً إليه وهو مستغن عنه". وهذا ظاهر بأدنى تأمل معه تجرد.

اعتراض آخر وجوابه:

من الملاحظ أن ابن تيمية رحمه الله يسند حججه العقلية بكثير من التقريع والخطابة ومن ذلك قوله في هذا المقام: (وهؤلاء الجهمية دائماً يشركون بالله ويعدلون به ويضربون لـــه الأمثـــال بأحقر المخلوقات بل بالمعدومات كما قدمنا التنبيه عليه غير مرة فلما رأوا أن المستوي علـــى

الفلك أو الدابة أو السرير يستغنى عنه مكانه قالوا يجب أن يكون الله أيضا يستغنى عنه مكانه تشبيهاً له بهذا المخلوق العاجز الضعيف ولما رأوا أن الحجر والمدر والشجر والأنثى والـذكر يستغنى عن حيزه ومكانه قالوا فرب الكائنات مشبه بهذه المتحيزات في افتقاره إلى مـا هـو مستغن عنه تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً)[1]

و نمر على رمي أهل السنة بالجهمية وعلى نسبة دوام الشرك إليهم لننبه على النكتـة هـذه النقطة وهي أن إثبات التحيز ونحوه بني على قياس الغائب علـى الشـاهد، فـإذا استعمل النافي هذا القياس في إثبات لوازم هذا القياس التي لا يخفى قبحها ويساعدنا المثبت على نفيها لم نقبل من المثبت أن يدعونا إلى ترك القياس، لأنه لا قيام لما أثبته عند الاستغناء عن هذا القياس.

اعتراض آخر وجوابه:

قال رحمه الله: (إن كثيراً مما سمي مكاناً وحيزاً وجهة للإنسان يكون مفتقراً إليـه بـل لغـير الإنسان أيضا، فمن قال إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقـي للسـطح الظاهر من الجسم المحوي كبطانة قميص اللابس كان كثير من الأمكنة محتاجـاً إلى المـتمكن كاحتياج القميص إلى لابسه واستغناء صاحبه عنه.

وكذلك الحيز قد ذكرنا أنه يراد به حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه وهو جوانبه وتلك تكون داخلة فيه فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته إليها. وقد يراد به الشيء المنفصـل عنـه الذي يحيط به كالقميص المخيط وهذا قد يكون مفتقراً إلى الإنسان كقميصه. وقـد يكـون مستغنياً عنه وإن كان مستغنياً عن الإنسان.

لكن الإنسان لا يحتاج إلى حيز بعينه فليس الإنسان مفتقراً إلى حيز معين خارج غـير ذاتـه بحال. بل وكذلك جميع الموجودات حيزها إما حدودها المحيطة بها ونهاياتها وهي منها فتلـك لا توصف بالاستغناء عنها، وإما ما يحيط بها منفصلاً عنها فليس في المخلوقات ما يحتـاج إلى

(1) تلبيس الجهمية 126/2

حيز بعينه... وإذا كانت المخلوقات لا تفتقر إلى حيز موجود وجهة موجودة أو مكان موجود بعينه وإن كان فيها ما يفتقر إلى نوع ذلك على البدل...وكان دعوى افتقار المتحيزات للحيز مع استغناء الحيز عنه في حق المخلوقات ليس على إطلاقه بل إطلاق ذلك دعوى باطلة فكيف في حق الخالق الغني عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما سواه)[1]

قد تقدم أن ابن تيمية رحمه الله يتحدث عن الحيز المعين ويدفعه في اعتراضه بما يوهم إثبات نوع الحيز فإذا وصل باعتراضه إلى ما يقتضي التصريح بإثباته أو نفيه سكت أو أجمل أو خلط. وهذا الوجه لا يدل على نفي الافتقار إلى الحيز المطلق بل يصرح بافتقار المخلوقات إلى نوع الحيز على سبيل البدل، وهذا التصريح في سياق قياسه بالمخلوق فيوهم مثله في الخالق أو لا يدل على نفي الافتقار إلى النوع على كل تقدير. ومعلوم أن كلام الرازي في لزوم افنقتار المتحيزات إلى الحيز المطلق لا إلى أحد حيز معين.

ثم قال في وجه آخر:(قوله " والشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يتسحيل عقلاً حصوله لا في جهة" ، يقال له الأجسام كلها حاصلة في الحيز كما ذكرته، أفتقول إنه يستحيل عقلاً حصول كل جسم في غير جهة وجودية فهذا لا يقوله عاقل. بل يعلم ببديهة العقل أن كل جسم يمكن حصوله في غير جهة وجودية منفصلة كما أن العالم حصل في غير جهة وجودية. وما علمنا عاقلاً قال إن كل جسم يجب أن يكون حاصلاً في حيز وجودي منفصل عنه، وإذا كان كذلك كان قوله " والشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله لا في جهة" -التي قد قدم أنها وجودية- قول[2] معلوم الفساد ببديهة العقل متفق[3] على فساده بين العقلاء وهذا ليس مما يخفى على من تأمله.

وإنما الرجل غلط أو خلط في المقدمتين فإنه قد سمع وعلم أن الجسم لا يكون إلا متحيزاً فلا بد لكل جسم من حيز ثم سمى حيزه جهة، وقد قرر قبل هذا أن الجهة أمر وجودي

(1) تلبيس الجهمية 2/126-127
(2) الصواب (قولاً) لأنه خبر كان.
(3) الصواب (متفقا).

فركب أن كل جسم يفتقر إلى حيز وجودي منفصل عنه وهذا الغلط نشأ من جهة ما في لفظ الحيز والجهة من الإجمال والاشتراك فيأخذ أحدهما بمعنى ويسميه بالآخر ثم يأخذ من ذلك الآخر المعنى الآخر ... ومن المعلوم أن الجهة التي نصر أنها وجودية وهي مستغنية عن الحاصل فيها ليست هي الحيز الذي يجب لكل جسم)[1]

مبنى هذا الاعتراض وما بعده على قوله: "وما علمنا عاقلاً قال إن كل جسم يجب أن يكون حاصلاً في حيز وجودي منفصل عنه". فيقال لم يبعد بنا العهد عن قولك (.. الشمس والقمر والأفلاك والأرض والحجر والشجر ونحو هذه الأشياء كلها في أحياز وجودية ولها جهات وجودية). وأما كرة العالم ومجموعه فهي حاصلة في الحيز دون الجهة كما سبق، لكن ذلك لا يدل على أن كل جسم يكون كذلك. أما ما اتهم به الفخرَ الرازي من الغلط والخلط فقد سبق في بيان علاقة الحيز بالجهة ما يبرأ معه الفخر من هذا الإتهام.

ثم يوضح ابن تيمية رحمه الله هذا الوجه في وجه غيره فيقول: (من المعلوم لكل عاقل أن تحيز الجسم أمر قائم به محتاج إليه ليس هو مستغنيا عن الجسم وهذا هو الذي يستحيل عقلاً حصول المتحيز بدونه فإنه يستحيل حصول متحيز بدون تحيز. وكل جسم متحيز وحصول المتحيز بدون التحيز محال وهو مثل حصول الجسم أو حصول المقدور بدون تقدر أو حصول المميز بدون التميز. **وأما كون المتحيز يستحيل عقلاً حصوله في غير حيز وراء هذا التحيز فالعقل يعلم خلاف ذ لك فيعلم أن المتحيز لا يفتقر إلى حيز وجهة غير هذا التحيز الذي قام به.**

فظهر أنه ناقض ما يعلم بالعقل خلافه بأن العقل يعلم افتقار المتحيز إلى حيز منفصل عنه بل يفتقر إلى حيز هو نهايته التي تحيط به فقلب القضية وجعل الحيز المنفصل الذي هو الجهة مستغنياً عن المتحيز والمتحيز يستحيل عقلاً حصوله بدونه وظهر ببطلان المقدمتين بطلان المقدمة الأولى من الحجة وهو قوله لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقراً إلى غيره)[2]

---

(1) تلبيس الجهمية 2/127 -128

(2) تلبيس الجهمية 2/128-129

وهذا مبني على ما قبله أيضا، وجوابه هنا: أن ابن تيمية رحمه الله نقل الكلام إلى محل لا نزاع فيه وهو التحيز الذي يقوم بالمتحيز، فصار في المسألة أمور ثلاثة : المتحيز وهو الذي يشغل أمرا ما، وهذا الذي سماه تحيزا وهو شغل ذلك الأمر، والثالث هذا الأمر الذي يشغله المتحيز وهو محل النزاع. وننبه إلى تناقضه فيه فإنه زعم هنا أن العقل يناقض دعوى الفخر الرازي افتقار المتحيز إلى حيز منفصل عنه. وكان قد أثبت قبل صفيحات أن المتحيز إنما يستغني عن حيز منفصل بعينه لكنه يفتقر إلى نوعه على سبيل البدل.

اعتراض آخر وجوابه:

ثم يقول في وجه آخر:(قولك:" لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً إلى غيره" لفظ مجمل قد تقدم الكلام على نظيره غير مرة وهو أن لفظ الغير عند كثير من الصفاتية أو أكثرهم منهم أصحابك هو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود، أو ما جاز وجود أحدهما دون الآخر، وعند كثير من نفاة الصفات ومثبتيها ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر. فما الذي تريد بلفظ الغير في قولك " لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً إلى غيره"

إن أردت به: لكان مفتقراً إلى ما يجوز وجوده دونه فهذا باطل. فليس في الموجودات ما يجوز وجوده دون الله، وعلى هذا التقدير فيمتنع افتقار الله إلى غيره لامتناع الغير الذي يجوز وجوده دونه كما يمتنع افتقاره إلى مثله لامتناع مثله ويمتنع خوفه من نده لامتناع نده فالفقر والحاجة وغناه إلى ما يستغنى عنه محال هذا إن اراد وجود ذلك الغير دونه

وإن أراد وجود الله دون ذلك الغير فيكون المعنى أنه مفتقر إلى الغير الذي يجوز وجود الله دونه وهذا جمع بين القيضين فإنه إذا كان هو سبحانه موجوداً دونه لم يكن مفتقرا إليه وإذا كان مفتقرا إليه لم يكن سبحانه موجوداً دونه.

فقول القائل إنه مفتقر إلى الغير الذي يوجد دونه مثل قوله مفتقر إلى ما هو سبحانه وتعالى مستغن عنه وذلك مثل قول القائل مفتقر لا مفتقر ويستغنى لا يستغنى

وكذلك **إن أراد بالغير ما يجوز مفارقته لله بزمان أو مكان أو وجود فالحيز الذي هو من لوازم وجوده كالصفة الذاتية اللازمة له لا يفارقه بزمان ولا مكان.**

وقد ذكرنا أن **الحيز الوجودي يراد به حد الشيء المتحيز الذي يحوزه**

ويراد به شيء منفصل عنه يحوزه

والله سبحانه ليس هو بل ولا غيره من المخلوقات مفتقراً إلى حيز وجودي بالمعنى الثاني

وأما الحيز الوجودي بالمعنى الأول فهذا لا يجوز أن يفارق المتحيز لا في زمان ولا في مكان ولا وجود إلا إذا فرق ذلك المتحيز وحينئذ فلا يكون هو إياه مع أن الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التفرق والانقسام.

فإن أراد بالغير هذا المعنى كان التقدير: لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده إلى ما هو لازم لذاته لا يجوز مفارقته له ولا انفصاله عنه، وهكذا حكم جميع الصفات الذاتية، فيكون المعنى كما لو قيل: لو كان له صفة ذاتية لكان مفتقراً إليها افتقار الموصوف إلى الصفة...

فقوله لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده إلى ذلك مثل هذه، سواء إذا فهم أن الحيز الذي يلزم المتحيز هو أمر لازم له ليس شيئاً منفصلاً عنه وأن المتحيز لا يفتقر إلى حيز موجود منفصل عنه بضرورة العقل والحس واتفاق العقلاء)[1]

يقال: مبنى هذه الاعتراض على إنكار ما قد أثبته أعني لزوم الحيز الوجودي المنفصل.أما ما ادعاه من الإجمال في لفظ الغير فالمراد به المشهور من معناه اللغوي وهو المقابل للعين فلو كان الباري مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً إلى ما يقابل ذاته وصفاته. وما أطال به ابن تيمية رحمه الله في نفي لزومه هو الحيز الذي يسميه متصلاً، أما الذي يسميه منفصلاً وهو الذي يريده الرازي فقد أراح نفسه بنفيه فلم يحقق مراده من الطعن في هذه الحجة. ولم يجن رحمه الله من هذا الاعتراض إلا إثبات الباري سبحانه متحيزاً له حد يحوز ذاته، ولا يفارقه بزمان

(1) تلبيس الجهمية 2/128-131

ولا مكان إلا إذا فرق ذلك المتحيز. وتأمل كيف أحال هذه المفارقة بأن الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التفرق والانقسام!. وهل يمكن لناصح أن يدلنا على وجه لا يفهم من عبارته إثبات الوجود المكاني والزماني للباري سبحانه بعد أن جوز إثبات حد لذات الباري سبحانه هو من لوازم وجوده لا يفارقه بزمان ولا مكان.

اعتراض آخر وجوابه:

ثم ذكر وجوهاً مبنية على إنكار وجودية الحيز، ولما استدل الفخر الرازي بتركب المسمى بالحيز والجهة من الأجزاء والأبعاض على إمكان الباري لأنه يكون مفتقرا إلى الممكن نازع ابن تيمية في ذلك فقال: (يقال له قد تقدم أن الحيز الوجودي الذي يقال إن ذات الله مستلزمة له ليس هو شيئاً منفصلاً عنه حتى يقال إنه مركب من الأجزاء والأبعاض أم ليس بمركب. وهذا الوجه إنما هو إقامة دليل على حيز وجودي منفصل عن الله تعالى مثل العرش، والمنازعون له يقولون إن ذات الله ليست مستلزمة لوجود حيز وجودي منفصل عنه.

وإنما قد يقول من يقول منهم إنه يكون على العرش أو يأتي في ظلل من الغمام أو كان قبل أن يخلق العرش في عماء وهو السحاب الرقيق لكن لم يقولوا إن ذلك لازم له **بل هو من الأمور الجائزة عليه** فلا يكون مفتقراً إليه...)[1]

وهنا لم يمنع تجويز حصول الباري سبحانه في حيز وجودي منفصل لم يكن فيه من الأزل، ثم قرر جوازه بأن حصوله فيه من التجدد الذي لا يمنعه الدليل لأنه من قبيل تجدد النسب والإضافات عليه وهو جائز باتفاق العقلاء.وزعم أنه إنما يلزم الانقلاب في ذاته لو كان في الأزل مبرءً عن الحيز اللازم المتصل وهو جوانب المتحيز ونهايته ثم تجدد ذلك فيه ونظيره في المخلوقات أن يصير ما ليس بجسم جسماً.

فيقال أولاً: ذات الباري سبحانه في الأزل هل تقبل الحصول في حيز منفصل أم لا؟ أي هل هي بحيث يمكن حصولها في حيز معين؟ فإن لم تقبل ذلك لزم الانقلاب ضرورة وهو ظاهر

---

(1) تلبيس الجهمية 139/2

ونظيره في المخلوقات أن يصير ما ليس بجسم جسماً كما سلم به.وإن كان في الأزل قـــابلاً للحصول في حيز منفصل فقد تجددت له بخلق العرش إضافته إليـــه وصـــار العـــرش حيـــزَّه الوجودي المنفصل. لكن هذه الإضافة لا تكون إلا بين جسم وجسم ضرورة ولابد لذلك من إثبات لوازم الجسم التي يسميها ابن تيمية رحمه الله حدود المتحيز وجوانبه ونهاياته، وهو الحيز اللازم المتصل وقد سبق أنه أثبتها للجسم وخالق الجسم. وإلا فلو قدرنا موجوداً غـــير قابـــل لهذه اللوازم بأن لا يكون ذاتاً محدودة بحد وجوانب كأن يكون موجوداً ذهنيـــاً أو موجـــوداً مجرداً فلا يتصور أن تكون له تلك الإضافة ضرورة.والحاصل أنه أراد أن يتخلص من لـــزوم التغيير في الذات ولكن بالتزام الإضافة التي تختص بها الأجسام.

اعتراض آخر وجوابه:

لما نفى الفخر الرازي لزوم إثبات الجهة لإثبات المخالفة بين حقيقة الباري سبحانه وحقيقـــة الجهة اعترض ابن تيمية رحمه الله فقال:(يقال: المعلوم من المباينة والامتياز بالحقيقة والماهية لا يخلو عن الجهة، وذلك أنه إما أن يكون بين جوهرين وجسمين وما يقوم بهما وكل منـــهما مباين للآخر بالجهة، وإما أن يكون بين عرضين بجوهر واحد وعين واحدة كطعمـــه ولونـــه وريحه وعلمه وقدرته أو بين العين وبين صفاته وأعراضه كالتميز بين الجسم وبين طعمه ولونه وريحه وهذان الموضعان لا يخلو عن المباينة بالجهة أيضاً فإن الجوهر هو في الحيز بنفسه بخلاف العرض الذي فيه فإنه قائم في الحيز تبعاً لغيره وأما الصفتان والعرضان فهما أيضـــا قائمـــان بمتحيز وإن كان أحدهما لا يتميز عن الآخر بمحله فليس في الأشياء الموجودة التي يعلم تباينها وتمايزها ما يخلو عن الجهة والحيز..)[1]

وهذا الوجه مصادرة ظاهرة على المطلوب لأنه مبني على أنه ليس في الأشياء الموجودة الـــتي يعلم تباينها وتمايزها ما يخلو عن الجهة والحيز كما صرح به. وهذا المعلوم الذي ذكـــره مـــن المباينة والامتياز بالحقيقة والماهية مختص بما لا يخلو عن الجهة. ومع ذلك يرد عليه أن المجردات

---

(1) المصدر السابق146/2 بتصرف يسير اقتضاه وهم المحقق.

تباين الأعراض والجواهر بالحقيقة دون الجهة. و يرد عليه أن أحد العرضين يباين الآخر بحقيقته مع اتفاق محلهما فلم تقتض المباينة في الحقيقة التباين في الجهة.

وقد جعل ابن تيمية رحمه الله جواب الوارد الأخير وجهاً مستقلا بعده. قال فيه: (كل شيئين قائمين بأنفسهما لا يباين أحدهما الآخر إلا بالجهة وذلك أن **الموجودات كلـها الواجـب والممكن إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره فالقائمان بأنفسهما لا يتميز بعضهما عن بعض إلا بالجهة وأما القائم بغيره فإنه تبع في الوجود للقائم بنفسه**. يوضح ذلك أن القائم بغيره هـو محتاج إلى محل ومكان.

وأيضا فقد يقال الأعراض نوعان أحدهما مالا تشرط له الحياة. وهـي قسـمان، أحـدهما الأكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه لا تتميـز وتتبـاين إلا بالجهـة والحيز، وإن كان تبعاً للمحل فلا يفرق بين الحركة والسكون ولا بين الاجتماع والافتراق إلا بالحيز والجهة، فإن الحركة انتقال في حيز بعد حيز والسكون دوام في حيز واحد والاجتماع يكون بتلاقي الحيزين والافتراق يكون بتباينهما.

والثاني الطعوم والألوان والروايح وهذه هي الصفات فهذه الأمور لا تدرك بشيء واحد بل تتميز بحواس مختلفة فالذي يتميز به هذا غير الذي يتميز بـه هـذا فحقائقهـا لا تظهـر إلا بإدراكها، وإدراكها من أجناس في أحياز متباينة فامتياز الأحياز التي لإدراكاهما تقـوم مقـام امتياز أحيازها.

والقسم الثاني ما تشترط له الحياة كالعلم والقدرة فهذه أيضا متابينة قد يحصل بـين محالهـا التباين فقد يحصل بين آثارها من تباين المحال ما يقوم مقام تباين محالها

وقد يقال هذه الأعراض كلها مفروضة الإضافة إلى الغير وذلك الغير الذي هي مضافة إليـه تتباين بجهته فهي متباينة بالإضافة إلى ما تتباين جهته. وظهر أنه ليس في الموجودات ما يبـاين غيره بمجرد حقيقته المجردة عن الجهة من كل وجه بل لابد من شيء يظهر تحصل به)[1]

---

(1) تلبيس الجهمية 2/146-147

بعد أن بين الفخر الرازي أن المباينة بالحقيقة لا تقتضي التباين في الجهة اعترض ابـــن تيميـــة رحمه الله وزعم أنها تقتضي ذلك فلما ورد عليه أن العرضين القائمين بجوهر واحد يتباينان في الحقيقة ولا يتباينان في المحل ذكر هذا الوجه الذي يفترض أن يبين فيه أن العرضين في جـــوهر واحد يتباينان بالحقيقة والجهة، ولكنه رحمه الله عدل بعد تطويل وتفصيل إلى أن نحو الأكوان كالحركة والسكون يتباينان بالجهة والحيز تبعاً للمحل. وليس المطلوب إثبـــات تمـــايز تبعـــاً للمحل. بل إثبات تمايز بالمحل. وأما الألوان والروايح فقد ذكر أن امتياز أحياز ما تُدرك بـــه يقوم مقام امتياز أحيازها. وفيه نظر ظاهر لأن تمايز ما يُدرك به عرضان قائمان بجوهر واحـــد لا يعني امتياز هذين العرضين بالجهة وحصولَ كل منهما في حيز، وإنما الذي حصل منهما في جوهرين هو ما سماه أثرهما وإدراكهما. وأما حياة زيد وقدرته فهذه أيضا متابينة في الحقيقـــة ومحلها من قامت به وهو زيد فلم تباين قدرة زيد لحياته في المحل، أما ما يقوم مقام تباين محالها فلا يعنينا لأن المطلوب تباين المحل لا ما يقوم مقامه.

وأما ما ذكره من أن الأعراض كلها مفروضة الإضافة إلى الغير وذلك الغير الذي هي مضـــافة إليه متباين بجهته فهي متباينة بالإضافة إلى ما تتباين جهته فلا يعنينا أيضا لأنه في تباين الجوهر الذي قامت به الأعراض مع غيره والمطلوب هو تباين عرضين قائمين بجوهر واحد تباينـــاً في المحل أو الجهة.

ولن يثبت ابن تيمية رحمه الله مقدار سطور حتى يسلم بما ينازع فيه هنـــا ويصـــرح بـــأن العرضين المختلفين في محل واحد يتباينان في الحقيقة والصفة دون الحيز فيقول في الأجســـام و الأعراض: (**وأدنى ما تتباين به الإختلاف في الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين في محل واحد**)[1]

ثم قال في وجه آخر:(يقال لا نسلم أنه إذا قيل هذا مباين لهذا وممتاز عنه أو منفرد عنه فإنه لا يراد به إلا أن حقيقته ليست مثل حقيقته.

---

(1) تلبيس الجهمية 150/2 وانظر نحوه 188/1-179

بل المراد بذلك أن هذا في ناحية عن هذا وأنه منفصل عنه بحيث يكون حيزه غير حيزه هـــذا هو المعروف من هذا.

وأما الإختلاف في الحقيقة فمعناه عدم المماثلة فإن الحقائق إما مختلفة وإما متماثلة

ومن المعلوم أنه إذا قيل إن الله مباين للعالم أو ممتاز عنه ومنفرد عنه لم يرد به أن الله ليس مثل العالم، ... فهذه المباينة لا يراد بها عدم المماثلة بل يراد بها أنه منفصل عنه وتصور ذلك بديهي ظاهر. وما يعلم في المواضع التي يستعمل فيها لفظ مباينة الشيء لغيره وامتيازه عنه وانفـــراده عنه إلا ويكون ذلك مع إنفصال أحدهما عن الآخر... دليل ذلك أنه لا يعرف أن يقال اللـــون منفرد عن الطعم ومباين له مع أن أحدهما ليس مثل الآخر فعلم أن المخالفة التي مضمونها عدم المماثلة فهي متضمنة الإنفصال)[1]

والجواب أنه اعتراض لا يرد على محل النزاع، لأنه يريد به يتمسك بإثبات الفخـــر الـــرازي للمباينة بين الخالق والمخلوق ليلزمه إثبات الإنفصال بالجهة، لأن المعروف من لفـــظ المباينـــة يتضمن الإنفصال بالجهة. وظاهر أن الفخر لا يلتزم بإثبات الانفصال بالجهة لأنه لمـــا أثبـــت المباينة لم يثبتها بهذا المعنى. ونحن نتذكر أن الفخرالرازي لما ألزم مخالفه بإثبات حيز وجـــودي لازم لذات الباري أراد الخصم أن يتخلص منه بما ذكره الرازي على لسانه بأنه قال: لا أعـــني باختصاصه بالجهة إلا أنه مباين للعالم ممتاز عنه وهذا لا يقتضي موجوداً غيره فـــأراد الفخـــر الرازي أن ينبه المعترض إلى الإجمال في لفظ المباينة ونحوه من الألفاظ ليحدد موقفه بعد رفـــع الإجمال بتحديد المعنى الذي يريده المعترض من هذا اللفظ المجمل. ويذكر الفخر الرازي المعنيين الذين يُفهم هما لفظ المباينة وهما المباينة بالحقيقة والمباينة بالجهة ثم ينبه المخالف على أنـــه إذا أراد من المباينة الأول فلا ينازعه فيه ولكن ينبهه على أن هذه المباينة لا تقتضي الجهـــة، وإذا أراد الثاني وهو المباينة بالجهة وهو الذي أراده فهذا لا ينجيه من الإلزام الذي أراد الخلاص منه وهو إثبات موجود غيره.

---

(1) تلبيس الجهمية 148

إذا تبين ذلك فإن ما يريده ابن تيمية رحمه الله من منع استعمال المباينة بمعنى المباينة في الحقيقة لا يدفع شيئاً فلو سلمنا به فالحجة قائمة ويعود الالزام المذكور.

أما إذا أراد إلزام الفخر الرازي بإثبات المباينة بالجهة لأن هذا هو المعنى المعروف من اللفظ بزعمه. فهذا تعسف ظاهر لأن الرازي ذكر المعنى الذي يريده لما وافق على إطلاق المباينة فإذا لم يكن هذا المعنى الذي وافق عليه الفخر معروفاً عند ابن تيمية فليكن اصطلاحا خاصا بالفخر ولا مشاحة في الاصطلاح.

ثم ذكر ابن تيمية رحمه الله وجهاً واحداً في ثلاثة وجوه بعضها من بعض، ظاهرها فيه إثبات أعظم المباينة بين الخالق والمخلوق وباطنها فيه إثبات مماثلته للأجسام في تمام ماهيتها. إذ قال رحمه الله: (من المعلوم أن مباينة الله لخلقه أعظم من مباينة بعض الخلق بعضاً سواء في ذلك مباينة الأجسام بعضها لبعض والأعراض بعضها لبعض ومباينة الأجسام للأعراض. ثم الأجسام والأعراض تتباين مع تماثلها بأحيازها وجهاتها المستلزمة لتباين أعيانها، وتتباين مع اختلافها كالجسمين المختلفين والعرضين المختلفين في محلين، وأدنى ما تتباين به الإختلاف في الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين في محل واحد.

فلو لم يباين الباري خلقه إلا بمجرد الإختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر لكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال في محله أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله. فلا تكون هذه المباينة تنفي أن يكون هو والعالم في محل واحد.

بل إذا كان العالم قائماً بنفسه وكانت مباينته له من هذا الجنس، كانت مباينته للعالم مباينة العرض للجسم الذي قام به ويكون العالم كالجسم وهو معه كالعرض وذلك يستلزم أن تكون مباينته للعالم مباينة المفتقر إلى العالم وإلى محل يحله لا سيما والقائم بنفسه مستغن عن الحال فيه وهذا من أبطل الباطل وأعظم الكفر فإن الله غني عن العالمين كما تقدم..

وهؤلاء قد زعموا أنهم نزهوه عن الحيز والجهة فلا يكون مفتقراً إلى غيره فأحوجوه بهذا التنزيه إلى كل شيء وصرحوا بهذه الحاجة كما ذكرناه في غير هذا الموضع فسبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا..

ومع هذا فهؤلاء أقرب إلى الإثبات وإلى العلم من إثبات مباينة لا تعقل بحال وهو مباينة من قال لا داخل العالم ولا خارجه فإن هذه ليست كشيء من المباينات المعروفة التي أدناها مباينة العرض للجسم أو للعرض بحقيقته وأن ذلك يقتضي أن يكون أحدهما في الآخر أو يكونان كلاهما في محل واحد.

وإذا كان هؤلاء النفاة لم يثبتوا له مباينة تُعقل وتُعرف بين موجودين عُلم أنه في موجب قولهم معدوما[1] كما اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن ذلك حقيقة قول هؤلاء الجهمية الذين يقولون إنه ليس فوق العرش إنهم جعلوه معدوماً ووصفوه بصفة المعدوم)[2]

إلى أن قال في وجه بعده: (يقال هب أنهم أثبتوا له مباينة تُعقل لبعض الموجودات فالواجب أن يكون مباينته للخلق أعظم من مباينة كلٍ لكلٍ **فيجب أن يثبت له من المباينة أعظم من مباينة العرض للعرض ومباينة الجوهر للجوهر وذلك يقتضي أن يثبت له المباينة بالصفة التي تسمى المباينة بالحقيقة والكيفية والمباينة بالقدر التي تسمى المباينة بالجهة أو الكمية** وإن كانت مباينته لهذين أعظم مما يعلم من مباينة المخلوق للمخلوق إذ ليس كمثله شيء في شيء مما يوصف به وأما إثبات بعض المباينات دون بعضها فهذا يقتضي مماثلته للمخلوق وأن يكون شبهه ببعض المخلوقات أعظم من شبه بعضها ببعض وذلك ممتنع)[3]

وقال في وجه بعده:(المباينة تقتضي المخالفة في الحقيقة وهي ضد المماثلة وحيث كانت المباينة فإنها تستلزم ذلك فإن المباينة بالجهة والحيز تقتضي أن تكون عين أحدهما مغايرة لعين الآخر وهذا فيه رفع الإتحاد وإثبات مخالفة وكذلك اختلاف الصفة والقدر ترفع المماثلة وتثبت المباينة والمخالفة، وهو إن كان قد قال إن المباينة يعني بها المباينة بالجهة والمخالفة في الحقيقة وقد ذكرنا أنها في المعنى الأول أظهر فإنها تستلزم الاختلاف في الحقيقة حيث كانت فإن الشيئين المتماثلين لا يتصور أن يتماثلا حتى يرتفع التباين في العين بل لا بد أن تكون عين

---

(1) الصواب (معدوم) لأنه خبر إن
(2) تلبيس الجهمية 2/149-151
(3) المصدر السابق 2/151

أحدهما ليست عين الآخر وأن يكون له ما يخصه من أحوال كالعرضين المتماثلين. بل السوادين[1] إذا حل أحدهما في محل بعد الآخر فإن زمان هذا غير زمان الآخر ولهذا يقال المباينة تكون بالزمان وتكون بالمكان وتكون بالحقيقة...

المقصود هنا أن المباينة مستلزمة لرفع المماثلة فإذا كان الله سبحانه ليس كمثله شيء في أمر من الأمور وجب أن تكون له المباينة التامة بكل وجه فيكون مبايناً للخلق بصفته وقدره بحقيقته وجهته وبقدمه الذي يفارق به الكائنات في زمانها فتكون الأشياء مباينة له بمكانها وزمانها وحقيقتها وهو سبحانه مباين لها بأزله وأبده وظهوره وبطونه فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو مباين لها بصفته سبحانه وتعالى)[2]

والجواب من وجوه:

أولاً: لا نسلم أنه لو لم يباين الباري خلقه إلا بمجرد الإختلاف في الحقيقة دون الجهة والحيز والقدر لكانت مباينته لخلقه من جنس المباينة التي ذكر، لأن جنس المباينة التي تثبت للأجسام أو الأعراض إنما تثبت لهما بعد ثبوت حقيقة العرض والجسم.

وبيان ذلك بأن العرض يباين غيره من الأعراض ويباين الجسم، والجسم يباين غيره من الأجسام ويباين العرض.

فالعرضان إذا قام كل منهما في غير ما قام به الآخر تباينا في المحل لا في الحيز، لأن المباينة في الحيز تتحقق بأن يكون كل منهما شاغلاً لحيز لا يشغله الآخر، وهذه المباينة لا تثبت إلا لمتحيز، والعرض لايقوم بنفسه ولا يستقل بشغل الحيز بل يقوم بما يشغل الحيز فلا يتصور أن يكون مبايناً بالحيز كما تكون الأجسام مباينة لغيرها من الأجسام.

والجسمان إذا قام كل واحد منهما في غير ما قام به الآخر تباينا في الحيز دون الحقيقة.

والجسم يباين العرض في الحقيقة دون المحل والحيز, لأن الجسم لا يكون في ما يكون فيه العرض وهو المحل، والعرض أيضا لا يكون في ما يكون فيه الجسم وهو الحيز.إذا تبين هذا

---

(1) الصواب السوادان. لأنه مبتدأ.

(2) تلبيس الجهمية 152/2

نقول: جنس المباينة التي تثبت للعرض إنما تتحقق بكونه عرضاً، وجنس المباينة التي تثبت للجسم إنما تثبت له بكونه جسماً، فإذا قدرنا موجوداً ليس بجوهر متحيز ولا عرض بأن يكون مجرداً فلا يتصور أن يثبت له المباينة التي تثبت للأجسام بأن يكون شاغلا لحيز لا يشغله المتحيز المباين له لأنه ليس بمتحيز أصلاً، ولا يتصور أن يثبت له المباينة التي تثبت بين الأعراض بأن يكون قائما بمتحيز غير الذي قام به العرض المباين له لأن حقيقة المجرد مباينة لحقيقة العرض والجسم فلا يكون شاغلاً لحيز على سبيل الاستقلال أو التبعية.

وهذه المباينة بالحقيقة أعظم من المباينة بغيرها لأنها لا تستلزم أمراً ثبوتياً مشتركاً بين المجرد وما باينه. أما المباينة بالحيز فتقضي الاشتراك في أمر ثبوتي وهو كونه بحيث يشغل حيزاً. وأما جنس مباينة العرض للعرض فتقتضي الاشتراك في أمر ثبوتي وهو التبعية للغير.

ويدل على ذلك أيضا أن مباينة الجسم للعرض بالحقيقة لا تقتضي ثبوت الاستقلال بالحيز للعرض ولا ثبوت القيام بالغير للجسم.

ثانياً: أن نبين أن هذا المسلك الذي يذكره هنا مناقض لأصله لأنه ذكر أن التباين يقتضي أموراً ثبوتية في المبايِن يخالف بها المبايَن فقال: (التباين بمعنى الاختلاف في الحقيقة يقتضي أموراً ثبوتية خالف بهما أحدهما الآخر مخالفة تنفي تماثله)[1].

وقد ذكر أن الواحد سبحانه مختص بحقيقته الثبوتية بل ليس كمثله شئ في تلك الأمور الثبوتية فقال:(التوحيد إثبات لشئ هو واحد فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه **حتى يصح أنه ليس كمثله شئ في تلك الأمور الثبوتية**)[2]. وعلى هذا فالمباينة التي تثبت للأجسام تقتضي أموراً ثبوتية مختصة بالجسم، والمباينة التي تثبت للعرض تقتضي أموراً ثبوتية يختص بها العرض، ثم إذا أثبتنا مثل هاتين المباينتين للباري يكون مشاركاً للجسم والعرض في الثبوتيات التي اقتضتها كل مباينة. وهو مناقض لما ذكره من أنه ليس كمثله شئ في تلك الأمور الثبوتية.

---

(1) تلبيس الجهمية 148/2
(2) المصدر السابق 483/1

وعلى هذا فقوله: :" إذا كان العالم قائماً بنفسه وكانت مباينته له من هذا الجنس..." نقول: ليست من هذا الجنس لأنه لما خالفها في الحقيقية امتنع عليه الاشتراك في الثبوتي الذي تستلزمه جنس هذه المباينة.

ثالثاً: وهو تنبيه على اضطرابه فهو مرة يريد أن يبحث عن إثبات مباينة لله لخلقه مباينة تكون أعظم من مباينة بعض الخلق بعضاً ، ثم يعود فيطالب بإثبات مباينة من جنس المباينات المعروفة بين الموجودات. ثم يرجع في آخر كلامه فينص على أن مباينته أعظم مما يعلم من مباينة المخلوق للمخلوق. فتأمل أن تكون هذه المباينة أعظم من غيرها لكنها مع ذلك مباينة معروفة غير مجهولة وهي أيضا أعظم من المباينات المعروفة!

رابعاً: وهو تنبيه على ما في كلامه من الخوض في ذات الباري سبحانه، فتأمل كيف يسوق الاستدلال وهو يجمع الباري سبحانه مع الجسم والعرض. وتأمل كيف يستقيم كلامه واستدلاله لو أردنا أن نتحدث عن جسم مخصوص. فنقول:" لو لم يباين **هذا الجسم المخصوص** غيره من المخلوقات إلا بمجرد الإختلاف في الحقيقة والصفة دون الحيز والقدر لكانت مباينة هذا **الجسم المخصوص** لغيره من المخلوقات من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال في محله أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله. فلا تكون هذه المباينة تنفي أن يكون **هذا الجسم** والعالم في محل واحد. بل إذا كان العالم قائماً بنفسه وكانت مباينته له من هذا الجنس، كانت مباينته للعالم مباينة العرض للجسم الذي قام به ويكون العالم كالجسم وهو معه كالعرض.

المطلب الثالث: لو كان إله العالم متحيزاً لكان مركباً

قال الفخر الرازي: (لو كان إله العالم متحيزاً لكان مركباً وهذا محال فكونه متحيزاً محال

بيان الملازمة من وجهين

أحدهما –وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد– أن كل متحيز فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني وكل ما كان كذلك فهو منقسم، فثبت أن كل متحيز فهو منقسم مركب.

الثاني: أن كل متحيز فإما أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، فإن كان قابلاً للقسمة كان مركباً مؤلفاً وإن كان غير قابل للقسمة فهو الجوهر الفرد وهو في غاية الصغر والحقارة وليس من العقلاء أحد يقول هذا القول، فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مؤلفاً منقسماً، وذلك محال لأن كل ما كان كذلك فهو مفتقر في حقيقته إلى كل واحد من أجزائه. وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر في الحقيقة إلى غيره. وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فكل مركب ممكن لذاته فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته وذلك محال فيمتنع أن يكون متحيزاً)[1]

وقال ابن تيمية رحمه الله في الاعتراض عليه:

(ولقائل أن يقول إن عنيت بالتحيزية تفرقته بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق فلا نسلم أن ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيراً.

وإن عنيت به ما يشار إليه أو يتميز منه شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع. بل نقول إن كل موجود قائم بنفسه فإنه كذلك. وإن ما لا يكون كذلك فلا يكون إلا عرضاً قائماً بغيره، وإنه لا يعقل موجود إلا ما يشار إليه أو ما يقوم بما يشار إليه)[2]

وننبه على ما سبقت الإشارة إليه من أسلوب ابن تيمية رحمه الله حيث يعترض على بعض الأدلة من سبعين وجهاً أو أكثر أو أقل، ونجد مثل هذا الدليل فقيرَ الوجوه لم يستحق من الاعتراض ما استحقه غيره من الأدلة. والسر في ذلك أنه إذا استشعر تمام أحد الادلة لم يطل

(1) أساس النقديس 38. وانظر نحوه في المطالب العالية 18/2

(2) تلبيس الجهمية 610/1 وانظر نحوه في درء التعارض 125/4

نفسه في الاعتراض عليه بل يلتزم ما يلزمه متذرعاً بأن نفي هذا اللازم يقتضي عدم الباري، وعدم الباري أشنع من إثباته مشابهاً للمخلوق في وجه من الوجوه. وتأمل في كلامه أنه لا يعقل تنزيه الباري عن الإشارة الحسية إلى شيء منه دون شيء بل ينص على أنه لا يَعقل موجوداً إلا قائماً بنفسه هو الجسم أوقائما بغيره وهو العرض. وهذه الشبهة من أبطل شبه المجسمة ومبناها على الاشتراك في لفظ القائم بنفسه بين المستغني عن المحل والفاعل وبين المقابل للقائم بغيره وهو الجوهر والجسم. فلانسلم أن الباري قائم بنفسه بالمعنى الذي يقابل القائم بغيره. ولانسلم أنه لا يعقل موجود إلا ما يشار إليه أو ما يقوم بما يشار إليه، وينتقض ذلك بالملائكة والروح بعد فراق البدن ونحوها من المجردات.

ولا تستقيم هذه الشبهة مع قواعد ابن تيمية رحمه الله الذي أطال في نفي جواز القياس الشمولي ومنع أن يدخل الباري سبحانه تحت قضية كلية يستوي فيها مع سائر أفرادها فكيف يتم له جعل الباري سبحانه مع سائر أفراد الموجودات في جواز الإشارة إلى شيء منه دون شيء ؟ وكيف يتم له مساواة الباري في أفراد القائم بنفسه الذي يشار إليه وهو الجسم كما هو ظاهر في مقابلته بالعرض.

وقد ذكر الرازي بعض مقدمات هذه الحجة في ترتيب حجة أخرى

فقال: رحمه الله (الفصل الرابع في اقامة البراهين على أنه ليس بمختص بحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار إليه بالحس أنه ههنا وهناك

وذلك لأنه لم يخل إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم.

فإن كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم إبطاله.

وإن لم يكن منقسماً كان في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ. وذلك باطل باتفاق كل العقلاء.

وأيضا فان من ينفي الجوهر الفرد يقول إن كل ما كان مشاراً إليه بأنه ههنا أو هناك فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر وذلك يوجب كونه منقسما.

فثبت بأن القول بأنه مشار إليه بحسب الحس يفضي إلى هذين الباطلين فوجب أن يكون القول به باطلاً.

-ثم أورد الفخر الرازي سؤالين على لسان المجسمة-:

السؤال الأول: لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب، ومع كونه كذلك فإنه يكون عظيماً؟ أما قول النفاة: "والعظيم يجب أن يكون مركبا منقسما في الشاهد، وذلك ينافي كونه أحداً؟ فجوابنا عنه: أنا سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسماً في الشاهد فلم قلتم إنه يجب أ ن يكون في الغائب كذلك فإن قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل.

السؤال الثاني: وأيضا لم لم لا يجوز أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر؟ أما قول النفاة: "إنه حقير وذلك على الله محال" فجوابنا عنه: أن الذي لا يمكن أن يشار إليه ولا يحس به يكون كالعدم فيكو ن أشد حقارة فإذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك؟

-ثم أجاب الفخر عن السؤال الأول فقال-: والجواب عن الأول أن نقول: إنه إذا كان عظيماً فلابد أن يكون منقسماً. وليس هذا من باب قياس الشاهد على الغائب بل هذا بناء على البرهان القطعي وذلك لأنا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل فإن حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايراً له، إذ لو جاز أن يقال إن هذا المشار إليه عينه لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفضي إلى تجويز أن الجبل شيء واحد أو جزء لا يتجزأ مع كونه جبلاً وذلك شك في البديهيات فثبت أنه لابد من التزام التركيب والانقسام.

وإما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها فحينئذ تكون نقطة غير منقسمة وجزءً لا يتجزأ، وذلك باتفاق العقلاء باطل. فثبت أن هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد بل هو مبني على التقسيم الدائر بين النفي والإثبات.

واعلم أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسعد حالاً من هؤلاء الكرامية وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاض، وأما هؤلاء الكرامية فزعموا أنه مشار إليه بحسب

الحس وزعموا أنه غير متناه ثم زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة فلا جرم صار قولهم على خلاف بديهة العقل.

الجواب عن السؤال الثاني وهو قولهم " الذي لا يحس ولا يشار إليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ،

قلنا كونه موصوفاً بالحقارة إنما يلزم لو كان الذي لا يحس ولا يشار إليه له حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره أما إذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة)[1]

بدأ ابن تيمية رحمه الله بتفصيل الاعتراض على هذه الحجة فقال:(والكلام عليها من وجوه أحدها أن يقال قد تقدم أن لفظ المنقسم لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات.

فالمنقسم في اللغة العربية التي نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه عن بعض كقسمة الماء وغيره بين المشتركين كما قال الله تعالى: "ونبئهم أن الماء قسمة بينهم"[2] وقال تعالى:" لكل باب منهم جزء مقسوم"[3].. وإنما يريد الخاصة من العلماء والعامة من الناس بلفظ القسمة هنا تفصيل الشيء بعضه عن بعض بحيث يكون هذا في حيز وهذا في حيز منفصل عنه ليتميز أحدهما عن الآخر تميزاً يمكن به التصرف في أحدهما دون الآخر.

وإذا كان هذا المعنى هو الظاهر في لغة الناس وعاداتهم بلفظ القسمة فقوله بعد ذلك: إما أن يكون منقسماً أو لا يكون، يختار فيه المنازع جانب النفي فإن الله ليس بمنقسم وليس هو شيئين أو أشياء كل واحد منهما في حيز منفصل عن حيز الآخر، كالأعيان المقسومة، وما نعلم عاقلاً يقول ذلك. وما كان منقسماً بهذا المعنى فهو إثبات كل منهما قائم بنفسه ولم يقل أحد من الناس إن الله أو إن خالق العالم هما اثنان متميزان كل منهما قائم بنفسه..

---

(1) أساس التقديس 45-47 وانظر نحوه في المطالب العالية 24/2

(2) الآية (28) من سورة القمر.

(3) الآية (44) من سورة الحجر.

فلم يقل أحد من العقلاء إن مسمى الله أو رب العالمين هو منقسم الانقسام المعروف في نظر الناس وهو أن يكون عينان[1] لكل منهما حيز منفصل عن حيز الآخر.

وأيضاً فلم يقل أحد إن الله كان واحداً ثم إنه انفصل وانقسم حتى صار بعضه في حيز، فهذا المعنى المعروف من لفظ المنقسم منتف باتفاق العقلاء وهو مناف لأن يكون رب العالمين واحداً منافاة ظاهرة..

وقد يريد بعض الناس بلفظ المنقسم ما يمكن للناس فصل بعضه عن بعض وإن كان في ذلك فساد تنهى عنه الشريعة كالحيوان الحي والأبنية ونحو ذلك.

فإن أراد بلفظ المنقسم ذلك فلا ريب أن كثيرا من الأجسام ليس منقمساً بهذا الاعتبار فإن بني آدم يعجزون عن قسمته فضلاً عن أن يقال إن رب العالمين يقدِر العبادُ على قسمته وتفريقه وتمزيقه وهذا واضح.

وقد يراد بلفظ المنقسم ما يمكن في قدرة الله قسمته لكن العباد لا يقدرون على قسمته كالجبال وغيرها.

ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال إن الله يمكن قسمته وأنه قادرعلى ذلك كما لا يجوز أن يقال إنه يمكن عدمه أو موته أو نومه وأنه قادر على ذلك فإنه واحد لا إله إلا هو وهذه القسمة تجعله اثنين منفصلين كل منهما في حيز آخر.

وهذا ممتنع على الله وذلك ظاهر ولا نزاع بين المسلمين بل بين العقلاء في ذلك. وإن كان غير منقسم لا بالمعنى الأول الذي هو وجود الانقسام المعروف ولا بالمعنى الثاني الذي هو إمكان هذا الانقسام فقوله: وإن لم يكن غير منقسم كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد ليس بلازم حينئذ. فإن ما يوصف بأنه واحد من الأجسام كقوله تعالى:" وإن كانت واحدة فلها النصف"[2] ، ونحو ذلك جسم واحد ومتحيز واحد وهو في جهة ومع ذلك ليس منقسماً بالمعنى الأول فإن المنقسم بالمعنى الأول لا يكون إلا عدداً اثنين فصاعداً كالماء إذا اقتسموه

---

(1) الصواب عينين لأنه خبر كان.
(2) الآية (11) من سورة النساء.

وكالأجزاء المقسومة التي لكل باب في جهنم جزء مقسوم وإذا كان هذا فيما يقبل القسمة كالإنسان والذي يقدر البشر على قسمته فما لا يقبل القسمة أولى بذلك.

وهذا ظاهر محسوس بديهي لا نزاع فيه فإن أحدا لم ينازع في أن الجسم العظيم الذي لم يفصل بعضه عن بعض فيجعل في حيزين منفصلين أو لا يمكن ذلك فيه إذا وصف بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك أن يكون بقدر الجوهر الفرد بل قد يكون في غاية العظم والكبر. ولا ريب أن الرازي ونحوه ممن يحتج بمثل هذه الحجة لا يفسرون الانقسام بهذا الذي قررناه مِن فصلِ بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض في حيزين منفصلين أو إمكان ذلك فيه فان أحداً لم يقل إن الله منقسم بهذا الاعتبار.

ولا يلزم من كونه جسماً أو متحيزاً أو فوق العالم أو غير ذلك أن يكون منقسماً بهذا الاعتبار.

وإن قال أريد بالمنقسم أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة كما نقول إن الشمس منقسمة بمعنى أن حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر والفلك منقسم بمعنى أن ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي. وهذا هو الذي أراده فهذا مما يتنازع الناس فيه

فيقال له قولك "إن كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم إبطاله" تقدم الجواب عن هذا الذي سميته مركباً. وتبين أنه لا حجة أصلاً على امتناع ذلك بل تبين أن إحالة ذلك تقتضي إبطال كل موجود، ولولا أنه أحال على ما تقدم لما أحلنا عليه. وتقدم بيان ما في لفظ التركيب والحيز والافتقار من الإجمال وأن المعنى الذي يقصدونه بذلك يجب أن يتصف به كل موجود سواء كان واجباً أو ممكناً وأن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة.

وتبين أن كل أحد يلزمه أن يقول بمثل هذا المعنى الذي سماه تركيباً حتى الفلاسفة وأن هذا المنازع يقول مثل ذلك في تعدد الصفات وأنه ألزم الفلاسفة مثل ذلك.

وقول من يقول من هؤلاء: ما يكون منقسماً أو مركباً بهذا الاعتبار فإنه لا يكون واحداً ولا يكون أحداً فإن الأحد هو الذي لا ينقسم خلاف لما جاء في كتاب الله وسنة رسوله

ولغة العرب من تسمية الإنسان واحداً كقوله "وإن كانت واحدة فلها النصف" وقوله: " ذرني ومن خلقت وحيداً"[1] ونحو ذلك.

وتحرير هذا المقام هو الذي يقطع الشغب والنزاع فإن هذه الشبهة هي من أكبر أو أكبر أصول المعطلة لصفات الرب بل المعطلة لذاته، وهو عند التحقيق من أفسد الخيالات ولكن لا حول ولا قوة إلا بالله فإن الإشراك قد ضل به كثير من الناس)[2]

إلى أن قال: (وذلك أن ما يذكرونه يدور على أصلين نفي التشبيه ونفي التجسيم الذي هو التركيب والتأليف ولهذا يذكر من العقائد التي يبغي فيها التنزيه الاعتقاد السليم من التشبيه والتجسيم فأصل كلامه كله يدور على ذلك، ولا ريب أنهم نزهوا الله بنفي هذين الأمرين عن أمور كثيرة يجب تنزيهه عنها وما زادوه من التعطيل فإنما قصدوا به التنزيه والتقديس وإن كانوا في ذلك ضالين مضلين.

وسورة الاخلاص تستوفي الحق من ذلك فان الله يقول:" قل هو الله أحد * الله الصمد" وهذان الإسمان الأحد والصمد لم يذكرهما الله إلا في هذه السورة وهما ينفيان عن الله ما هو متنزه عنه من التشبيه والتمثيل ومن التركيب والانقسام والتجسيم فإن اسمه الأحد ينفي المثل والنظير كما تقدم الكلام على ذلك في أدلته السمعية وبينا أن الأحد في أسماء الله ينفي عنه أن يكون له مثل في شيء من الأشياء فهو أحد في كل ما هو له.

واسمه الصمد ينفي عنه التفرق والانقسام والتمزق وما يتبع ذلك من تركيب ونحوه..وأما ما تزيده المعطلة على ذلك من نفي صفاته التي وصف بها نفسه التي يجعلون نفيها تنزيهاً وإثباتها تشبيهاً ومن نفي حده وعلوه على عرشه وسائر صفاته التي وصف بها نفسه يجعلون نفيها تنزيهاً ويجعلون إثبات ذلك إثباتاً لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه تجسيماً وتركيباً فهذا باطل وليتدبر هذا المقام فانه من أعظم الأشياء منفعة في أعظم أصول الدين الذي جاءت به هذه السورة التي تعدل ثلث القرآن وفيه أعظم اضطراب الخلائق.)[1]

---

(1) الآية (11) من سورة المدثر.

(2) تلبيس الجهمية 2/48 -52

وقبل الجواب عن اعتراض ابن تيمية رحمه الله لا بد من تحديد معنى القسمة في اصطلاح المتكلمين كي لا نتيه في التخليط الذي ذكره في التعاريف.

قال التهانوي: (وأما الحكماء والمتكلمون فقالوا القسمة وتسمى بالتقسيم أيضاً إما قسمة الكل إلى أجزائه وإما قسمة الكلي إلى جزئياته، أما قسمة الكل إلى أجزائه فهي تجزئة الكل وتحليله إليها... ثم إن قسمة الكل إلى الأجزاء إما أن توجب الانفصال في الخارج أو لا، فالأولى هي القسمة الخارجية وتسمى أيضا بالقسمة الانفكاكية والفكية والفعلية وهي الفصل والفك .. والثانية أعني التي لا توجب انفصالاً في الخارج هي القسمة الذهنية، وتسمى أيضا القسمة الفرضية والقسمة الوهمية، وهي فرض شيء غير شيء.. واعلم أن القسمة الوهمية من خواص الكم.. والقسمة الفكية لا يقبله الكم المتصل)[2]

فإذا عرف اصطلاح المتكلمين في القسمة تفرغنا للتنبيه على اضطراب عبارته في تفسير لفظ المنقسم هنا إذ مثَّله بالجبال التي يمكن قسمتها في قدرة الله وحده، والمراد بذلك القسمة الخارجية التي تجعله اثنين منفصلين كل منهما في حيز، وهذا في الجبل مسلم، ولكن لا يرفع إمكان قسمته وقبوله لها عقلاً فتمثيل هذه القسمة الممتنعة على الله بالقسمة الممتنعة على الجبل يوهم الإشتراك في قبول الانقسام وإمكانه ولعل ابن تيمية رحمه الله لا يثبته لأنه من لوازم الأجسام.

ويجب التنبيه أيضاً على مفهوم الوحدة في كلامه، فقد منع رحمه الله من إطلاق القول بأن الله يمكن قسمته وعلل ذلك بأن هذه القسمة تجعله اثنين منفصلين كل منهما في حيز مع أنه واحد. فلا يخفى أن الواحد الذي تجعله القسمة اثنين منفصلين كل منهما في حيز يلزم أن يكون في حيز ضرورة، فما ينفيه رحمه الله ليس كونه سبحانه بحيث لا يكون كالأعيان القائمة التي يثبت لها الحصول في الحيز فيعرض لها قبول الانقسام وحصول بعضها في حيز وبعضها الآخر في حيز آخر، بل ينفي وقوع هذه القسمة التي تجعل وحدته في حيزه كثرة في

---

(1) تلبيس الجهمية 60/2-61
(2) كشاف اصطلاحات الفنون 1318/2 وانظر شرح المواقف56/6

أحياز منفصلة، وهذا إثبات لقبوله لهذه القسمة وهي من لوازم الأعيان القائمة بأنفسها وهي الأجسام والجواهر، ونفي وقوع هذه القسمة هو إثبات لمحل النزاع، وهو كونه بحيث يقبل الانقسام الذي تقبله الأجسام. ولعل ابن تيمية لا يريد ذلك لكن عبارته تحتمل ذلك احتمالاً لا يكاد يصرف إلا باحتمال الخطأ في العبارة.

ومحل المغالطة التي ذكر هو الإجمال في لفظ الواحد وهذا اللفظ له معنى اصطلاحي ومعنى لغوي وابن تيمية رحمه الله يضرب كلاً منهما بالآخر. ولبيان ذلك نقول: ما يوصف بأنه واحد من الأجسام كقوله تعالى: " وإن كانت واحدة فلها النصف" هو جسم واحد في اللغة لا في الاصطلاح. وو صفه بهذه الواحدية لا ينافي قبوله الانقسام إلى الأجزاء أوالجزئيات كما سبق بيانه. فلا يرد ما ذكر إلا إذا كان المراد من الواحد هنا الواحد الحقيقي.

أما لفظ القسمة إذا انتفت عن الجسم العظيم فليس المراد به أنه غير منقسم فرضاً ولا أنه لا يمكن انقسامه إلا أن يخص ذلك بالمعتاد من قدرة العباد.

قوله:" ولا يلزم من كونه جسماً أو متحيزاً أو فوق العالم أو غير ذلك أن يكون منقسماً بهذا الاعتبار" يقال أنت ذكرت إمكان انفسام ما قد يمتنع على العباد قسمته من الأجسام كالجبل العظيم قبل قليل فكيف تثبت الفرق بين جسم وجسم في قبول القسمة وإمكانها لجسم دون جسم. ولعلنا لا نطيل بما هو معروف في مذهب علماء العقيدة من تماثل الأجسام واستوائها في اللوازم بل نذكر بما سلم به ابن تيمية رحمه الله من أن الأجسام يجب اشتراكها في الأحكام الجائزة والواجبة والممتنعة. ومن أحكام الأجسام قبول القسمة الخارجية فيلزم كل جسم أن يقبل القسمة الخارجية.

قوله:" وإن قال أريد بالمنقسم أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة ..وهذا هو الذي أراده فهذا مما يتنازع الناس فيه. فيقال له قولك إن كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم إبطاله..."

ولا نطيل بإعادة ماسبق لكن نشير إلى تسليم ابن تيمية بعد واحد وعشرين وجهاً من وجـــوه الاعتراض على هذا الدليل بأن المشار إليه بحسب الحس يكون فيه ما سمـــاه الـــرازي تأليفـــاً وانقساماً وإن لم يكن هو المعروف من التأليف والانقسام، فإن المعروف من ذلك يجب تنزيـــه الله عنه، ونذكر بأن المعروف من الانقسام كما ذكر هو وقوع القسمة بحيث يفصل بعضـــه عن بعض فيكون هذا في حيز وهذا في حيز منفصل عنه. فما هو هذا الانقسام الذي جـــوَّزه رحمه الله ؟ لا يخفى أن هذا الانقسام هو الذي ألزم به الرازي من أشار إليه بحسب الحـــس. كالانقسام الذي يكون في الشمس إذا أشير إليها فيقال الشمس منقسمة بمعـــنى أن حاجبـــها الأيمن غير حاجبها الأيسر وهو الانقسام الذهني وهو من خواص الكم.

والتركيب الذي يلزم من إثبات الانقسام هو التركيب الخارجي، وما أحال ابن تيمية رحمه الله عليه ليس فيه إلا نفي التركيب الذهني دون التركيب الخارجي.

ونذكر بأسلوبه إذ يحكم على لفظ المنقسم بالإجمـــال بحســـب الاصـــطلاحات، ثم يعـــدد الاحتمالات ويتوسع بالرد عليها حتى إذا وصل إلى محل النزاع استبدل ذلـــك بالاختصـــار والعجلة. فهل يخفى على منصف أن تعدد الاصطلاح في لفظ المنقسم لا يجعله مجملاً في هـــذا الموضع لِتعين حمله على اصطلاح المتكلمين. فهل خفي ذلك على ابن تيمية رحمه الله ؟ كـــلا لم يخف عليه ذلك. بل نص على أن ما عدده واجتهد في نقده ليس هو مراد الرازي وهو مع ذلك منتف باتفاق العقلاء. ولما وصل إلى اصطلاح المتكلمين المعنيين بهذا البحث التزم بعـــد كل هذا التطويل ما ألزمه الرازي به بقوله "لوكان منقسماً كان مركباً " وأحال على ما تقدم في إبطاله. ونسأل لماذا أهمل ما يستحق الذكر وذكر ما يستحق الإهمال؟ إن من يألف أسلوبه يتسائل هل أحس ابن تيمية بضعف ثقته باعتراضاته فاعتمد على الخطابة تارة وعلى نفـــش اعتراضاته بتوجيهها صوب رأي فهمه أو احتمال افترضه حتى إذا وصل إلى محل النزاع أجمل أو اختصر أو أحال على ما تقدم؟

ثم إذا كان ابن تيمية رحمه الله سيلتزم ما يلزمه به الرازي إن أثبت الانقسام الذي علم أنه مراد الرازي فما الذي أحوجه إلى المغالطة في غيره؟ خاصة وقد نبهنا أن في مغالطته ما هو أصـــرح بإثبات لوازم الجسم فإن سلم من التزام ما يلزم فلم يدفع بهذا التطويل شيئاً.

قوله:" وتقدم بيان ما في لفظ التركيب والحيز والإفتقار من الإجمال..." إلى آخر كلامه

يقال: وتقدم أيضا أن الإجمال في التركيب نفياً وإثباتاً واقع في عبارات ابن تيمية رحمه الله إذ لا يفرق بين التركيب الخارجي الذي يلزم من تعدد الأجزاء والتركيب الذهني الذي يلزم من تعدد الصفات. فالتركيب الذي نفاه وذكر أنه لازم حتى للفلاسفة هو التركيـــب الـــذهني. والكلام في هذا الموضع ليس فيه بل في التركيب الخارجي. وقد سلم ابن تيمية رحمه الله أنـــه ينافي الوحدة منافاة ظاهرة فقال: " فهذا المعنى المعروف من لفظ المنقسم منتف باتفاق العقلاء وهو مناف لأن يكون رب العالمين واحداً منافاة ظاهرة.

وقال: " وقد يراد بلفظ المنقسم ما يمكن في قدرة الله قسمته لكن العباد لا يقدرون على قسمته كالجبال وغيرها. ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال إن الله يمكن قسمته...فإنه واحد لا إله إلا هو وهذه القسمة تجعله اثنين منفصلين كل منهما في حيز آخر، وهذا ممتنع على الله وذلـــك ظاهر ولا نزاع بين المسلمين بل بين العقلاء في ذلك "

ومن العجيب أن يكون مرة من أفسد الخيالات ومرة ظاهر الامتناع ولا نـــزاع فيـــه بـــين المسلمين بل ولا بين العقلاء.

ثم يقال: الذين شنع مذهبهم برميهم بالتعطيل لم ينفوا صفة من صفاته إلا إذا عدد من صفاته ما ذكر أنهم نفوه هنا من الحد والعلو على العرش الذي يستلزم الجهة و جواز الإشارة الحسية إليه بأنه هناك، فأين دلالة قوله تعالى " الرحمن على العرش استوى" على أنه عال على العرش وأن العرش حد له وأن الإشارة الحسية إلى الفوق إشارة إليه سبحانه؟ وهل يعقل شيء مـــن ذلك في حق من نفت عنه سورة الإخلاص الانقسام والتركيب والتجسد والتجسيم والتشبيه والتمثيل كما ذكرت ذلك كله؟

وأما ما رمى به مخالفه من التناقض فلم يسلم منه لا في هذه المسألة ولا في غيرها من مسـائل هذا البحث التي أشرنا إليها. ولا يحتاج الوقوف على ذلك إلى جهد كبير حتى في هذه المسألة تجده يسلم بأن سورة الاخلاص تستوفي الحق من نفي ما هو متنزه عنه من التشبيه والتمثيـل ومن التركيب والانقسام والتجسيم والتفرق والانقسام والتمزق وما يتبع ذلك من تركيـب ونحوه. وتجده بعد سطور يلتزم في ذات الباري سبحانه ما سماه الرازي تأليفاً وانقساماً وإن لم يكن هو المعروف من التأليف والانقسام بزعمه. هذا مثال والبقية في ثنايا الكلام على هـذه الحجة فنشد على يديه رحمه الله في الدعوة إلى تدبر هذا المقام فإنه من أعظم الأشياء منفعة في أصول الدين. ولنتبين ماذا سيصنع ابن تيمية رحمه الله عند تعارض الحجج وتفرق الطوائـف وهل يزيل الإجمال في هذه الشبهة التي عدها أصلَ ضلال الأولين والآخرين؟

ثم اعترض من وجه آخر فقال:(السؤال الذي أورده وهو أنه " لم لا يجوز أن يكون غير منقسم ولا يكون بقدر الجوهر الفرد بل يكون واحداً عظيماً منزهـاً عـن التركيـب والتـأليف والانقسام". وهذا ليس قول من ذكره من الكرامية فقط بل إذا كان هو قول من يقول إنـه فوق العرش وهو جسم فهو قول من يقول هو فوق العرش ولـيس بجسـم بطربـق الأولى والأحرى

فإن نفي التركيب والانقسام على القول بنفي الجسم أظهر من نفيه على القول بثبوت الجسم فإذن على ما ذكره هذا السؤال يورده على كل من يقول إنه فوق العرش ويقول مع ذلك إنه ليس بجسم وهذا قول الكلابية وأئمة الأشعرية وطوائف لا يحصون من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد كالقاضي أبي يعلي وأبي الوفاء ابن عقيل وأبي الحسن ابن الزاغوني وغيرهم بل قد ذكر الاشعري أن هذا قـول أهـل السـنة وأصحاب الحديث.. وقد تقدم قوله في ذلك وقول غيره وهؤلاء طوائف عظيمة وهم أجـل

قدراً عند المسلمين ممن قال إنه ليس على العرش، فإن نفاة كونه على العرش لا يعرف فيهم إلا من هو مأبون في عقله ودينه عند الأمة)[1]

يقال بل وصفُ الباري سبحانه بأنه فوق العرش فوقية حسية وأنه مع ذلك واحد عظيم منزه عن التركيب هو قول الكرامية ومن وافقهم دون من ذكرت. ومنشأ المغالطة من إجمالك لفظ الفوق والعظمة فمن قال الباري سبحانه فوق العرش وهو جسم عظيم حمل الفوقية والعظمة على صفات الأجسام فيلزمه التركيب والتأليف لزوماً لا انفكاك منه، وأما من نفى الجسم فلا تكون العظمة والفوقية عنده كفوقية الأجسام وعظمتها فلا يلزمه لوازم الجسم كالتركيب وغيره كما لم يلزمه فوقية الأجسام وعظمتها. فهذا السؤال الذي ذكره الرازي لا يرد على من أثبت فوقية القدرة والقهر ونفى مع ذلك التجسيم. فلا يتم لابن تيمية رحمه الله جمْعُه أصحابَ هذا القول مع أصحاب القول الأول ليتكثر بهم في مقابلة حجة التنزيه. وتأمل أنه حكى نفي التجسيم عن الطوائف والأئمة وغيرهم.

ثم اعترض على ما أثبت به الفخر الرازي أن المشار إليه إما أن تقع الإشارة على شيء منه دون شيء فيكون مركباً أو على تمامه فلا يكون عظيماً وما أورده من السؤال والجواب عليه وهو قوله:".. لأنا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل. فإن حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايراً له.. "

فقال: (يقال له هؤلاء قد يقولون لا هو عينه ولا هو غيره كما عرف في أصولهم أن غير الشيء ما جاز مفارقته له وأن صفة الموصوف وبعض الكل لا هو هو ولا هو غيره فطائفة هذا المؤسس هم ممن يقولون بذلك، وحينئذ فلا يلزم إذا لم يكن عينه أن يكون مغايراً له.. ولا يفضي إلى تجويز أن الجبل شيء واحد.

---

(1) تلبيس الجهمية 63/2

وإذا جاز أن يقولوا إن الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم جاز أيضاً أن يقال إن الذي له قدر هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم **وإن كان في الموضعين يمكن أن يشار إلى شيء منه ولا يكون المشار هو عين الآخر**)[1]

والجواب من وجوه

الوجه الأول: أن المخالف في هذا الوجه يستجير من التزام الانقسام والتركيب الذي تقتضيه الإشارة الحسية بالتزام المقدار وتجويز أن تكون ذات الباري كلاً تشتمل على أبعاض وهو أقبح من الأول وأصرح منه بالتجسيم وهو مخالف لما عليه سلف الأمة وأئمتها.

فالغيرية التي يريد الرازي إلزام مثبت الإشارة الحسية والتحيز بها أراد ابن تيمية رحمه الله أن ينكر التزامها إذا فسرت الغيرية والعينية بما يطلق مثلها على العلاقة بين الصفة والموصوف.

الوجه الثاني: أن ابن تيمية رحمه الله يريد في هذا الوجه أن يتخلص من هذا الإلزام بما تخلص به أهل السنة من التزام تعدد القدماء لما أراد المعتزلة إلزامهم به إذا أثبتوا الصفات. فقال أهل السنة لا يلزم تعدد القدماء إلا إذا تغايرت الذات مع الصفات، والصفات هنا ليست عين الذات ولا غير الذات وفسروا العينية بأن يتحد الإثنان بالمفهوم بحيث يكون مفهوم أحدهما عين مفهوم الآخر بدون تفاوت وفسروا الغيرية بجواز الانفكاك بين الأمرين في التعقل بحيث يجوز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر. قالوا ونظير ذلك في الجزء مع الكل فمفهوم الجزء ليس هو مفهوم الكل، ولا يمكن العلم بالجزء من حيث هو جزء بدون العلم بالكل.[2]

فيقال أما ما يطلق من ذلك على الصفة مع الموصوف فلا علاقة لنا به هنا لأن الكلام في الإشارة الحسية والإشارة إلى الصفة إشارة عقلية لا حسية، فتعين ما يراد به في العلاقة بين الكل وبعضه. وإطلاق مثلها لا يتم هنا. لأن الكلام هنا في علاقة الجزء مع الجزء لا في علاقة الجزء مع الكل. فقول القائل الجزء ليس هو الكل ولا هو غيره إذا كان مقبولاً بالتفسير

---

(1) تلبيس الجهمية 62/2

(2) انظر حاشية الكلنبوي على الدواني274/1 والباقلاني وآراؤه الكلامية، د- محمد رمضان484.

السابق فلا يجري مثله هنا. لأن الغيرية التي ألزم بها الرازي مخالفه هي الغيرية الـــتي اقتضـــتها الإشارة الحسية بأن تقع الإشارة على شيء منه دون شيء. فلا يؤثر في الحجة الكلام علـــى غير هذه الغيرية نفياً أو إثباتاً.

على أن الإلزام الذي ذكره الرازي ليس مبنياً على الكلام في الغيرية فيقال الإشارة إما أن تقع على تمام المشار إليه أو على شيء منه دون شيء فإذا وقعت على تمامه فهو الجوهر الفرد الذي لا ينقسم وإن وقعت على شيء منه دون شيء فهو منقسم بحسب الإشارة الحســـية وهـــو المطلوب إلزامه. وسيأتي نص ابن تيمية رحمه الله على تفسيره الغيرية بغير التفسير الذي ألزمـــه بها الرازي.

الوجه الثالث:قوله:" إذا جاز أن يقولوا إن الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غـــير مركب جاز أيضا أن يقال إن الذي له قدر هو واحد غير مركب ولا ينقســـم وإن كـــان في الموضعين يمكن أن يشار إلى شيء منه ولا يكون المشار هو عين الآخر"

يقال: هذا خلط بين الإشارة العقلية والإشارة الحسية وخلط بين أحكامهما. فالإشـــارة إلى الصفات إشارة عقلية ذهنية إلى موجود في الذهن. والإشارة إلى المختص بالحيز والجهة إشارة حسية إلى موجود في الخارج. والإشارة الحسية هي التي تستلزم بالضرورة أن يكون المشـــار إليه واحداً أو مركباً لاسيما مع التصريح بأنه ذو مقدار. أما الإشارة العقلية إلى موجـــود في الذهن فلا تستلزم ذلك.

ثم إذا أشير إلى صفة من صفاته وقيل لاهي غيره ولا هي عينه و جاز أن يقولوا إن الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير مركب لم يجز إذا أشير إلى شيء ذي مقدار دون شيء منه أن يقال أيضا هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم، لأن الشيء الذي أشير إليـــه من المشار إليه هنا هو بعض المقدار، والمقدار يتركب منه تركيباً خارجياً يتكثر به ويعظم بـــه مقداره ضرورة.

والحاصل أن الإشارة إلى صفات متعددة لا تقتضي الكثرة ولا التركيب الخارجي لأنها إشارة عقلية ذهنية والموجود في الذهن لايساوي الموجود في الخارج في أحكامه فإذا أشير إلى شيء من الموجود في الخارج دون الآخر لزم التركيب الخارجي.

وقد تنبه ابن تيمية رحمه الله إلى ما يقتضيه نفي هذه الغيرية من نفي التركيب عن جميع الأجسام مع أنه خلاف الشاهد فأجاب عنه وقال: (فإن قيل فهذا يقتضي أن يكون كل جسم غير مركب ولا منقسم والغرض في هذا السؤال خلافه فإن هذا السؤال فرَّق فيه بين العظيم الشاهد والعظيم الغائب وأن الشاهد منقسم بخلاف الغائب.

قيل هذا الجواب هو مبني على أن غير الشيء ما جاز مفارقته له وكل مخلوق فإن الله سبحانه قادر على أن يفرق بعضه عن بعض وإذا جاز مفارقة بعضه لبعض جاز أن يكون مغايراً لبعض كما أن علمه و قدرته لما كان قيامه به جائزاً لا واجباً كان عرضاً أي عارضاً للموصوف لا لازماً. والرب تعالى لا يجوز أن يفارقه شيء من صفاته الذاتية ولا يجوز أن يتفرق بل هو واحد صمد وإذا كان كذلك لم يلزم عند هؤلاء أن يكون بعضه مغايراً لبعض كما أصلوه)[1]

ويجب التنبيه في هذا السؤال وجوابه على أمرين

الأول أنه رحمه الله تنبه إلى ما في كلامه السابق من نفي التركيب عن جميع الأجسام مع أنه خلاف الضرورة لأن الجسم في الشاهد مركب. فلم يجب بما ينفي الجسمية عن الباري ليتخلص من هذا السؤال بل سكت عن ذلك، وأجاب بما فيه إثبات التبعيض لكنها أبعاض لا تتفرق بزعمه لأنه صمد. وهو بذلك يفسر الصمدية بالصلابة. وهي من خواص الأجسام. فتأمل كيف ساوى بين الخالق والمخلوق في وقوع الإشارة الحسية إلى شيء منه دون شيء، ثم تأمل كيف فرق بين الخالق والمخلوق في تسمية ما قعت عليه الإشارة من المخلوق غيرا، وفي نفي الغيرية عن الشيء الذي وقع عليه الإشارة من الخالق، ثم تأمل دليل هذا النفي وهو كونه تعالى صمدا لا يجوز أن يتفرق!

---

(1) تلبيس الجهمية 66/2

الثاني: سلمت أن الإشارة تقع على شيء منه دون شيء، فهذا الذي وقعت عليه الإشارة من الباري سبحانه مع الشيء الذي هو دونه و لم تقع عليه الإشارة مالعلاقة بينهما ؟ ومهما اختلفت في تسمية هذه العلاقة فقد لزم أن الإشارة إليه فرقت بين شيئين منه، وهذا هو الانقسام والتركيب. ونفي حصول هذه القسمة في ذات الباري سبحانه والمنازعة في إطلاق لفظ الغير هنا لا يردنا إلى التنزيه ولا يدفع من الحجة شيئا لأن التركيب الذي أحاله الدليل يثبت بمجرد جواز وقوع الإشارة الحسية إلى شيء منه دون شيء آخر.

الثالث أنه رحمه الله جعل الأبعاض صفات ذاتية للباري سبحانه.

ابن تيمية رحمه الله يعترض بالخوض في شبهة من شبه المجسمة،ويصرح بأنه لا يعني بالقائم بنفسه إلا ما نعنيه بالجسم اصطلاحا.

ثم قال رحمه الله في وجه آخر وهو يتحدث عن المجسمة:(إنهم قد ألزموا المنازع مثلما ذكره، وقالوا إذا كان حياً عالماً قادراً و لم يعقل في الشاهد من يكون كذلك إلا جسماً منقسماً مركباً وقد أثبته المنازع حياً علاماً قادراً ليس بجسم منقسم مركب فكذلك يجوز أن يكون إذا كان عظيماً وكبيراً وعلياً و لم يعقل في الشاهد عظيم وكبير وعلي إلا ما هو جسم مركب منقسم لم يجب أن يكون جسماً مركباً منقسماً إلا إذا كان وجب أن يكون كل حي عليم قدير جسماً مركباً منقسماً. وكذلك يقولون لمن يقول إن حياته وعلمه وقدرته أعراض، وكذلك يقول هؤلاء لمن يسلم إثبات الصفات.

فيقال إذا كان القائم بغيره من الحياة والعلم والقدرة وإن شارك سائر الصفات في هذه الخصائص و لم يكن عندك عرضاً فكذلك القائم بنفسه وإن شارك غيره من القائمين بأنفسهم فيما ذكرته لم يجب أن يكون جسماً مركباً منقسماً، ولا فرق بين البابين بحال، فإن **المعلوم من القائم بنفسه أنه جسم ومن القائم بغيره أنه عرض، وأن القائم بنفسه لا بد أن يتميز منه شيء عن شيء** والقائم بغيره لابد أن يحتاج إلى محله. فإذا أثبت قائماً بغيره يخالف ما علم من حال القائم بنفسه في ذلك فكذلك لزمه أن يثبت قائماً بنفسه يخالف ما علم من حال القائمين بأنفسهم.

وجماع الأمر أنه سبحانه قائم بنفسه متميز عن غيره وله أسماء وهو موصوف بصفات فإن كان كونه عظيماً وكبيراً موجباً لأن يكون كغيره من العظماء الكبراء في وجوب الانقسام الممتنع عليه فكذلك كونه حياً عالماً قادراً وله حياة وعلم وقدرة.)[1]

وأصل هذا الاعتراض مأخوذ من حجج المجسمة وشبههم وللمنزهين في الجواب عنها وجوه مشهورة. نجمل منها ما يكشف منشأ الشبهة, وما يبطلها. وننبه على ما صرح به ابن تيمية من العظائم في هذا الموضع.

الوجه الأول : قوله: "جماع الأمر أنه سبحانه قائم بنفسه" هو جماع الشبهة ومنشأها. لأنه فسر ما أثبتناه من القيام بالنفس بما فسره به المجسم فما ألزمنا به إنما يلزم إذا وافقناه في المعنى الذي يريده من لفظ القائم بالنفس. وما أثبتناه لا يشترك فيه المخلوق والخالق.فلا يلزم ما يلزم باشتراكهما في هذا الوصف.

ومراد المجسم منه ما يقابل القائم بغيره ويساوي الجسم. وقد ذكر ابن تيمية ذلك فقال "المعلوم من القائم بنفسه أنه جسم ومن القائم بغيره أنه عرض". ومرادنا من القائم بنفسه إذا وصفنا به الباري سبحانه: أنه مستغن في نفسه غير مفتقر إلى محل يقوم به، وأن غناه بنفسه لا بغيره ولا باكتساب. وهذا المعنى لا يشارك فيه المخلوق لأنه مفتقر أبداً.

نصوص يصرح فيها ابن تيمية بأنه لا يعني بالقائم بنفسه إلا ما نعنيه بالجسم اصطلاحا.

– قال رحمه الله:(فالمثبتة يعلمون بصريح العقل امتناع أن يكون موجوداً معيناً مخصوصاً قائماً بنفسه ويكون مع ذلك لا داخل العالم ولا خارجه وأنه في اصطلاحهم لا جسم ولا عرض ولا جسم ولا متحيز، كما يعلمون أنه يمتنع أن يقال إنه لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره.

فإنك إذا استفسرتهم عن معنى التحيز ومعنى الجسم فسروه بما يعلم أنه الموصوف بأنه القائم بنفسه. **ولهذا لا يعقل أحد ما هو قائم بنفسه إلا ما يقولون هو متحيز وجسم**

(1) المصدر السابق 67/2

فدعوى المدعين وجود موجود ليس بمتحيز ولا جسم ولا قائم بمتحيز أو جسم مثل دعواهم وجود موجود ليس قائما بنفسه ولا قائما بغيره

... ومن قيل له هل تعقل شيئاً قائماً بنفسه ليس في محل وهو مع هذا ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ومع هذا إنه لا يجوز أن يكون فوق غيره ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا أمامه ولا وراءه وأنه لا يكون مجامعا له ولا مفارقا له ولا قريبا منه ولا بعيدا عنه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ولا مماسا له ولا محايثا له وأنه لا يشار إليه بأنه هنا أو هناك ولا يشار إلى شيء منه دون شيء ولا يرى منه شيء دون شيء ونحو ذلك من الأوصاف السلبية التي يجب أن يوصف بها ما يقال إنه ليس بجسم ولا متحيز **لقال حاكماً بصريح عقله هذه صفة المعدوم لا الموجود, كما سمعنا ورأينا إنه يقول ذلك عامة من يذكر له ذلك من أهل العقول الصحيحة الذكية وكما يجده العاقل في نفسه** إذا تأمل هذا القول وأعرض عما تلقنه من الاعتقادات السلبية وما اعتقده من يعظمها ويعظم قائلها واعتقاده أنهم حرروا هذه المعقولات فإن هذه العقائد التقليدية هي التي تصد القلوب عما فطرت عليه.

وعلى كل تقدير فيجب أن يكون ما ليس بمتحيز إذا كان قائما بنفسه أن لا يكون مانعا لغيره أن يداخله وهذا باطل قطعا، **وإذا كانت القلوب تعلم بالضرورة أن القائم بنفسه مانع لغيره من المداخلة وهذا الحكم مختص بالمتحيز علم أنها لا تعلم قائما بنفسه إلا المتحيز.**

الوجه السادس أن يقال **ما عُلم به أن الموجود الممكن والمحدث لا يكون إلا جسما أو عرضا أو لا يكون إلا جوهرا أو جسما أو عرضا أو لا يكون إلا متحيزاً أو قائما بمتحيز أو لا يكون إلا موصوفا أو لا يكون إلا قائما بنفسه أو بغيره يُعلم به أن الموجود لا يكون إلا كذلك.**

فإن الفطرة العقلية التي حكمت بذلك لم تفرق فيه بين موجود وموجود ولكن لما اعتقدت أن الموجود الواجب القديم يمتنع فيه هذا أخرجته من التقسيم لا لأن الفطرة السليمة والعقل الصريح مما يخرج ذلك

ونحن لم نتكلم فيما دل على نفي ذلك عن الباري فإن هذا من باب المعارض وسنتكلم عليه

وإنما المقصود هنا بيان أن ما به يعلم هذا التقسيم في الممكن والمحدث هو بعينه يعلم بــه التقسيم في الموجود مطلقا

والمعتزلة ومن اتبعهم الذين يخرجون القديم من هذا التقسيم مما اعتقدوه لما اعتقدوه)[1]

- وقال أيضا: (**وتقدير موجود قائم بنفسه ليس له صفة ولا قدر هو الذي يراد بالكيفيــة والكمية كتقدير موجود ليس قائما بنفسه ولا بغيره وهو الذي يراد بالعرض والجوهر**)[2]

والحاصل من هذه النصوص أنه لا يعقل ما هو قائم بنفسه إلا ما يقولون هــو متحيــز وجسم. وتأمل هذه الأوصاف السلبية التي لا يستطيع بزعمه أن يسلبها عن الباري ســبحانه أهل العقول الصحيحة الذكية والقلوب التي لم تصدها العقائد التقليدية عن ما فطرت عليــه. وأن القلوب بالضرورة لا تعلم قائما بنفسه إلا المتحيز. وأن الفطرة العقلية والفطر الســليمة والعقل الصريح تعلم أن الموجود الممكن والمحدث لا يكون إلا جسما أو عرضا. وأن ما بــه يعلم هذا التقسيم في الممكن والمحدث هو بعينه يعلم به التقسيم في الموجود مطلقا. وتأمــل أن القائم بنفسه يشار إلى شيء منه دون شيء. وتأمل تفسير القائم بنفسه بالجوهر وتفسير القائم بغيره بالعرض، وتأمل إثبات القدر وتفسيره بالكمية.

الوجه الثاني:

أن ننبه على أن جماع الأمر عنده باطل على مذهبه لأنه مبني على قياس الباري سبحانه علــى الموجودات وإدخاله في قضية واحدة يستوي فيها مع سائر أفراد القائم بنفسه. فما بال ابــن تيمية رحمه الله لا يفطن إلى ما قرره من نفي القياس الشمولي والإنكار على من أدخل الباري في قضية كلية مع غيره يستوي فيها مع غيره الأفراد. إلا إذا استعمل في إثبات التنزيه، ويرضاه إذا خالفه؟

---

(1) بيان تلبيس الجهمية1/ 335-338

(2) المصدر السابق342/1

الوجه الثالث: وهو جواب عن قولك: "إن كان كونه عظيماً وكبيراً موجباً لأن يكون كغيره من العظماء الكبراء في وجوب الانقسام الممتنع عليه فكذلك كونه حياً عالماً "

فيقال: ليس كونه عظيماً وكبيراً هو الموجب لأن يكون كغيره من العظماء الكبراء في وجوب الانقسام الممتنع عليه. بل الذي أوجبه هو كونه عظيماً وكبيراً مشاراً إليه بالحس. لأن الانقسام يلزم من التحيز والكون في الجهة بحيث يشار إليه إشارة حسية ولايلزم من مجرد الوصف بالعظمة.

الوجه الرابع :

كيف تجيب عن المجسم إذا عاد عليه هذا الكلام فإنه وإن أثبت الجسم لكنه زعم أنه لا كالأجسام، وزعم أن مراده به أنه قائم بنفسه. فيقال له: ما أثبته إما ان يكون على خلاف الشاهد وإما أن يكون على وفقه.

فإن كان موافقا للشاهد فلا يمكنك أن تنكر لزوم انقسامه أو لزوم كونه جوهراً فرداً لأن كل مشار إليه في الشاهد إما أن يكون منقسماً مركباً، وإما أن يكون في غاية الصغر والحقارة

وإن كان على خلاف الشاهد فلم جوزت الإشارة الحسية إليه والكون في الجهة والاختصاص في الحيز فلا فرق بين جواز الانقسام والاختصاص بالحيز والجهة بحال لأن الجميع من لوازم الجسم في الشاهد فبأي شيء فرقت بين لازم ولازم فنفيت أحدهما وأثبت الآخر؟

ثم قال في وجه آخر: (وأما ما ذكره من التقسيم فيقال له إن ما ذكرته من التقسيم يرد نظيره في كل ما يثبت للرب فإنه يقال إذا اشرنا إلى صفة أو معنى أو حكم كعلمه وقدرته أو عالميته وقادريته... ونحو ذلك فإما أن تكون الصفة أو المعنى والحكم الآخر هو إياه أو هو غيره، فإن كان هو إياه لزم ان يكون كونه حياً هو كونه عالماً وكونه عالماً هو كونه قادراً وكونه موجوداً هو كونه فاعلاً.. وهذا يفضي إلى تجويز جعل المعاني المختلفة معنى واحداً وأن يكون كل عرض وصفة قامت بموصوف صفة واحدة، وهذا شك في البديهيات

فهذا نظير ما ألزموه للمنازع فإنه يجب الاعتراف بثبوت معنيين ليس المفهوم من أحدهما هو المفهوم الآخر، وهذا قد قررناه فيما تقدم فإن كان ثبوت هذه المعاني يستلزم التركيب والانقسام كان ذلك لازماً على كل تقدير.

وإن لم يكن مستلزما للتركيب والانقسام لم يكن ما ذكره مستلزماً للتركيب والانقسام فإن مدار الأمر على ثبوت شيئين ليس أحدهما هو الآخر، وهذا موجود في الموضعين)[1]

يقال: إن ما ذكرته من التقسيم إنما يرد علي نظيره في كل ما يثبت للرب إذا جازت الإشارة الحسية إلى شيء مما أثبته والإشارة التي بني عليها هذا الوجه من الاعتراض إشارة عقلية إلى صفة أومعنى أوحكم. فلا يلزم من الإشارة الحسية إلى شيء منه دون شيء ما يلزم من الإشارة العقلية إلى صفة دون صفة كما سبق , وسبق أيضا أن الإشارة الحسية تستلزم التركيب الخارجي من الأجزاء دون الإشارة العقلية، وأن تعدد الصفات ليس كتعدد الأجزاء. فلايخفى أنه اعتمد في الا عتراض هنا على الإجمال إذ زعم أن مدار الأمر على ثبوت شيئين ليس أحدهما هو الآخر، وهذا موجود في الموضعين. والحق أن الموضع الأول فيه إثبات صفة غير صفة والموضع الثاني فيه إثبات جزء دون جزء. وقد مر الفرق بين الإثباتين.

ثم قررالوجه السابق بوجه آخر فقال:(المراد بالغيرين إما أن يكون ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر, أو ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر.

فإن كان المراد بالغيرين هو الأول لم يجب أن يكون ما فوق المشار إليه غيره إلا إذا جاز وجود أحدهما دون الآخر وهذا ممتنع في حق الله تعالى بالاتفاق وبأنه واجب الوجود بنفسه على ما هو عليه كماهو مقرر في موضعه.

ثم قد يقال في سائر المعاني إنه يجوز وجود أحدهما دون الآخر فيجوز حصول الوجود دون الوجوب أو دون الفاعلية أو دون العلم..

---

(1) تلبيس الجهمية 68/2

وإن كان المراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر كالإحساس بأحدهما دون الآخر كما ذكره في جواز الإشارة إلى نقطة دون ما فوقها، فيقال لا ريب: في جواز العلم ببعض المعاني الثابتة لله دون الآخر كما قد يعلم وجوده دون وجوبه ويعلم وجوبه دون كونه فاعلاً ويعلم ذلك دون العلم بكونه حياً أو عالماً أو قادراً أو غير ذلك.

وإذا كانت المغايرة ثابتة بهذا المعنى على كل تقدير وعند كل أحد ولا يصح وجود موجود إلا بها وإن كان واحداً محضاً كان بعد هذا تسمية ذلك تركيباً أو تأليفاً أو غير تركيب ولا تأليف نزاعاً لفظياً لا يقدح في المقصود)[1]

ويجب التنبيه إلى أن ابن تيمية رحمه الله على عادته يعود بعد تطويل وجدال إلى التزام ما ألزمه به الرازي فيلتزم الإشارة إلى نقطة منه دون ما فوقها ويثبت المغايرة بينهما ويزعم أنها ثابتة على كل تقدير وأن تسمية ذلك تركيباً وتأليفاً نزاع لفظي. والذي سوغ له ذلك أنه قاس الإشارة الحسية إلى شيء من المشار إليه دون شيء على العلم بشيء من المعلوم دون شيء. وسوى بين الغيرية التي تطلق على المعاني بالغيرية التي تطلق على الأجزاء. فمنشأ المغالطة إذن في الاشتراك في لفظ الغيرية. وتسوية العلم والتصور الذهني بالإشارة الحسية.

فتسمية ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر غيرين ليس كتسمية ماجاز الإحساس بأحدهما دون الآخر غيرين. وثبوت الغيرية للأولين لا يستلزم الانقسام والتركيب الخارجي كما يقال العلم غير القدرة مثلا. أما ثبوت الغيرية لما جاز الإحساس بأحدهما دون الآخر فيستلزمه ضرورة كما يقال يد الإنسان غير رجله مثلاً.

ولا يلزم من اشتراكهما في استحقاق الوصف بالغيرية من أحد هذين الطريقين الاشتراك في الأحكام التي تثبت بالطريقين معاً فالإشارة الحسية غير التصور الذهني وما تستلزمه الإشارة الحسية قد لا يستلزمه التصور الذهني.

وجه آخر في الاعتراض:

---

(1) تلبيس الجهمية 2/68-69

ثم قال رحمه الله:(يقال اصطلاح هؤلاء –الذين يقولون واحد يشار إليه بحسب الحس وعظيم غير مركب ولا ينقسم– أجود فإنه إذا ثبت أن الموجودات تنقسم إلى مفرد ومؤلف أو إلى بسيط ومركب أو إلى واحد وعدد علم أن في الموجودات ما ليس بمركب ولا مؤلف ولا عدد، وهذه المعاني لا يخلو منها شيء من الموجودات فعلم أن هذه المعاني لا تنافي كون الشيء واحداً ومفرداً فيما إذا كان مخلوقاً فكيف ينافي كون الخالق واحداً فرداً غير مركب ولا مؤلف فهذا الاعتبار المعروف الذي فطر الله عليه عباده.

يوضح هذا ما قد قدمنا أن اسمه الأحد ينفي أن يكون له مثل في شيء من الأشياء فهو ينفي التشبيه الباطل واسمه الصمد ينفي أن يجوز عليه التفرق والانقسام وما في ذلك من التركيب والتجسد وذلك لأنه سبحانه وصف نفسه بالصمدية كما وصف بالأحدية وهو سبحانه ليس كمثله شيء في جميع صفاته، بل هو كامل في جميع نعوته كما لا يشبهه فيه شيء فهو كامل الصمدية كما أنه كامل الأحدية. والواحد من الخلق قد يوصف بأنه واحد.. ويوصف أيضا بالصمدية..فعلم أن كون الموجود جسماً لا يمنع أن يكون واحداً وأن يكون أحد الأجسام وأن يكون صمداً كما أن كونه جسماً لا يمنع أن يكون حياً عالماً قادراً. لكن العبد ليس له الكمال الذي يستحقه الله في شيء من صفاته فالله تعالى إذا وُصف بأنه واحد صمد عالم قادر كان في ذلك على غاية الكمال الذي لا يماثله في شيء منه شيء من الأشياء.

لكن إذا كان ما ذكروه من المعاني التي يجعلونه كثرة وعدداً وتركيباً هي ثابته لكل موجود وذلك لا يمنع أن يكون المخلوق واحداً فكيف يمنع ذلك أن يكون الإله الذي ليس كمثله شيء أحداً)(1)

وفي هذا الاعتراض نظر من وجوه سبقت الإشارة إلى بعضها في الحجج السمعية ويقال هنا: **أولاً**: هذا الوجه فيه مصادرة على المطلوب فإنه زعم أن كل موجود لا يخلو من هذه المعاني وهي التركيب والتأليف. ولو سلم ذلك لما وقع نزاع واعتراض. وقد بينا ما يلزم من

---

(1) تلبيس الجهمية 2/69-70

المحال بإثبات هذه المعاني في حق الباري سبحانه. فالمخلوق هو المختص بجواز التركيب والتأليف.

ثانياً: ما لا يقدح في الوصف بالوحدة التي يوصف بها المخلوق قد يقدح بكمال الوحدة التي لا يماثلها وحدة بوجه من الوجوه. كما سبق تفصيله

ثالثاً: يقال أيضا انتهاء الإشارة الحسية إلى واحد عظيم لا تنافي الوحدة الشخصية وإنما تنافي كمال الوحدة الحقيقية.

وأيضا الواحد الذي تنتهي إليه الإشارة الحسية إن كان له الوحدة من جميع الوجوه وله كمال الوحدة فهو الجوهر الفرد الذي لا يوصف بالعظمة. وإن كان منتهى الإشارة الحسية إلى واحد من وجه فنصيبه من الوحدة ليس كمالها فيجوز أن يوصف بالوحدة لكثرة مقداره وأجزائه. والحاصل أن الإشارة الحسية تستلزم التفريط بكمال أحد الوصفين إما الوحدة وإما العظمة.

ثم ذكر ابن تيمية رحمه الله وجهاً في نفي إحالة التركيب الذهني فلا يحتاج إليه لأن الذي يلزم هنا هو التركيب الخارجي[1]

اعتراض آخر وجوابه:

ثم ذكر ابن تيمية رحمه الله وجهاً آخر يعترض فيه على ما ذكره الفخر الرازي من نفي بناء الحجة على قياس الغائب على الشاهد فقال: (فيقال له كل برهان قطعي يستعملونه في حق الله فلا بد وأن يتضمن نوعاً من قياس الغائب على الشاهد..فإنه إذا قيل لو كان مشاراً إليه بالحس لكان إما منقسماً أو غير منقسم، أو لو كان فوق العرش لكان إما كذا وإما كذا أو لو كان جسما أو غير ذلك، فلابد في جيمع ذلك من قضية كلية وهو أن كل واحد بهذه المثابة وأن كل ما كان مشاراً إليه بالحس لا يخرج عن القسمين ..ولابد أن يدخلوا الله تعالى في هذه القضايا العامة الكلية ويحكمون عليه حينئذ بما يحكمون به على سائر الأفراد الداخلة

---

(1) انظر تلبيس الجهمية 73/2

في تلك القضية ويشركون بينها وبينه في ذلك، ومشاركته لتلك الأفراد في ذلك الحكم المطلق والمعلق على شرط مشابهته لها في ذلك هو القياس بعينه..فقول القائل "لو كان عظيماً مشاراً إليه لكان منقسماً لأنا لا نعلم عظيماً إلا كذلك أو لا نعقل عظيماً إلا كذلك" هو كقوله " لأن كل عظيم فإذا أشرنا فيه إلى نقطة فإما أن تكون هي ما فوقها وتحتها أو لا تكون هي ذلك" فإنه من الموضعين لابد أن يتصور عظيماً مطلقاً مشاراً إليه ويشرك بين العظيم الشاهد المشار إليه والعظيم الغائب المشار إليه في ذلك...

ومتى لم يعقل العظيم المشار إليه إلا كذلك فالبرهان الشمولي إنما هو بناء على ما تصوره المستدل به وعقله من معنى العظيم المشار إليه فإن فرضية النقطة في ذلك العظيم المشار إليه وقوله إما أن تكون هي الأخرى أو لا تكون إنما فرض ذلك وقدره فيما عقله وعلمه وارتسم في ذهنه وهو الذي يعقله من معنى العظيم المشار إليه.

فإن جاز أن يثبُت الغائب على خلاف ما يُعقل بطل هذا البرهان وكان لمنازعه أن يثبت واحداً عظيماً مشاراً إليه منزهاً عن التركيب، وإن كان ذلك على خلاف ما يعقل من معنى العظيم المشار إليه.

وإن كان لا يثبت الغائب إلا على ما يعقل من معنى العظيم المشار إليه بطلت مقدمة الكتاب وبطل قوله بإثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه وبإثبات موجودين ليس أحدهما متصلاً بالآخر ولا منفصلاً عنه.

وهذا كلام في غاية الانصاف لمن فهمه فإنا لم نقل إن هذا البرهان باطل لكن قلنا صحة مثل هذا البرهان مستلزم صحة مذهب المنازع الذي يقول إنه خارج العالم ويمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه فإن كان البرهان صحيحا صح قوله إنه فوق العرش وإن كان البرهان باطلاً لم يدل على أنه ليس فوق العرش)[1]

والجواب من وجوه:

---

(1) تلبيس الجهمية 2/74-76

الأول: أن نسلم أن لمنازع الفخر الرازي أن يثبت واحداً عظيماً منزهاً عن التركيب، بل هو مطلوبنا أما إثبات كونه متحيزاً و مشاراً إليه بالحس فكيف الطريق إلى إثباته مع جواز أن يثبت الغائب على خلاف الشاهد؟

الثاني: أن ما وصفه بغاية الإنصاف هو غاية التناقض لأنه بدليل واحد أثبت متناقضين فإن كان البرهان صحيحاً صح قوله إنه فوق العرش كفوقية الشاهد التي قيس عليها وهي تقتضي التحيز والجهة والتجسيم والتشبيه. و لم يقل إنه باطل بل ألزم بصحته إذا صح هذا البرهان. وإن كان البرهان باطلاً انقطع طريق إثبات كونه فوق العرش، لأنه لا يثبت إلا بقياس الإستواء في الغائب على الإستواء في الشاهد.

الثالث: يقال للمثبت: الغائب هو الغائب عن الحس وأنت جعلته قابلاً للإشارة الحسية غير غائب عنها ثم أردت تغييبه ليسلم لك إثبات ما ألحقت الباري به بالمحسوس الشاهد.

فإن كان مثل هذا القياس حجة فأجب عن الإلزام، وإن لم يكن حجة فبم أثبت التحيز والإشارة الحسية والكون في الجهة ؟

الرابع يقال للمثبت أيضاً: الغائب ليس كمثل الشاهد فهل تسلم بذلك؟ فإن سلمت فلا طريق لإثبات لوازم الجسم وإن لم تسلم فلا يصح اعتراضك على الرازي.

أويقال أيضا: الغائب ليس كمثل الشاهد فيكفي إذن في نفي اتصاف الباري بصفة ما أن أثبت اتصاف الشاهد بها إذ لا يماثل الغائب الشاهد في صفة من صفاته، وفي الشاهد كل عظيم يقبل الإشارة الحسية إليه مركب من الأجزاء، والعظيم سبحانه لا يماثل الشاهد في صفة من صفاته، ولا يوصف بقبول الإشارة إليه بحسب الحس ولا يوصف بالتركيب.

الخامس: في كلام ابن تيمية رحمه الله شيء من المغالطة إذ يصور في صدر اعتراضه مذهب التنزيه قائماً على قياس الغائب على الشاهد. ثم يلوم المنزه لأنه يدخل الله تعالى في القضايا العامة الكلية ويحكم عليه حينئذ بما يحكم به على سائر الأفراد الداخلة في تلك القضية ويشرك بينها وبينه في ذلك ويشنع عليه في غير هذا الموضع بأكثر من ذلك إذ يلزمه بالتعطيل أو التشبيه حتى أنه يصور المنزه قاعداً يقيس الغائب على الشاهد والمثبتَ معه يبصره لئلا ينتهي به

الأمر إلى التعطيل. وإذا احتج المنزه ببرهان يتضمن نوعاً من هذا القياس اعترض المثبت على حجية هذا القياس مظهراً البراءة منه. والحق أن مذهب التجسيم قائم على هذا القياس، ولا يثبت المجسم شيئاً من لوازم الجسم إلا بهذا القياس الذي هو أصل مذهبه فلا يستساغ منه أن يعترض على أصل مذهبه ويقدح في حجيته إذا اعتُرض عليه بنحو قياسه، هذا إذا سلمنا أن كل برهان يستعمله المنزه لابد فيه من نوع قياس للغائب على الشاهد.

فمثلاً بأي وجه أو دليل إذا سمع المثبت قول الله عز وجل (الرحمن على العرش استوى)[1] أثبت العلو على العرش علواً حسياً حقيقياً وإذا سمع قول الله عز وجل: (وهو القاهر فوق عباده)[2] أثبت الفوقية الحقيقية والإشارة الحسية إليه والجهة والتحيز؟ بأي شيء إن لم يكن بقياس استواء الغائب وفوقيته على قياس الشاهد وفوقيته؟

أما المنزه فإما أن يكون قد اختار مذهب التفويض فأمسك كل الإمساك عن التصرف في النص تفسيراً أو ترجمة أو اشتقاقا فضلاً عن القياس المذكور وإما أن يختار التأويل الذي عده ابن تيمية رحمه الله تعطيلاً ونفياً فليس فيه إدخال الباري في قضية أصلاً.

فإن قيل القياس ثابت ضمن التنزيه الذي هو ركن من أركان التفويض وهو الدافع إلى التأويل أيضاً. فالجواب أن أهل التنزيه أطالوا النظر في الشاهد وتفكروا في ملكوت السموات والأرض ووجدوا أن كل ما في الشاهد جسم أو قائم بالجسم، ولكل منهما أحكام ولوازم فكل جسم متحيز وكل متحيز يمكن الإشارة إليه بحسب الحس أنه هنا أو هناك وكل ما يشار إليه بالحس إما أن يكون منقسماً وإما أن يكون في غاية والصغر والحقارة وما إلى ذلك من الأحكام والقضايا الكلية التي تثبت في الشاهد فإذا أثبت أحد ممن لا يحيط بالله علماً ما لم يصف الله به نفسه ولا وصفه به رسوله بأن قال مثلاً هو متحيز يشار إليه بحسب الحس يكون بذلك قد أدخل الباري سبحانه مع أفراد المتحيز وأدخله في القضايا الكلية التي يدخل فيها كل متحيز. فيكون بمجرد عده متحيزاً فرداً من الأفراد الداخلة في القضية التي تقول كل

(1) الآية (5) من سورة طه.
(2) الآية (18) من سورة الأنعام.

متحيز إما أن يكون منقسماً أو يكون جوهراً فرداً. ولا ينجيه من ذلك أن يقول المشار إليه الذي لابد أن يكون منقسماً أو فرداً هو ما في الشاهد من المشار إليه دون الغائب وقياس الغائب على الشاهد لا يجوز، لأنه يقال له: آلآن وقد أثبت لله ما لم يثبته لنفسه ولا أثبته له رسوله وقفوت ما ليس لك به علم ؟ وأنى لك أن تكتسب علماً لا يكون من الحس مصدره وعليه قياسه. وأما المنزه فيكفيه أن يتمسك بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) لينفي كل لوازم الجسم وخصائصه لأنه داخل في عموم مادلت الآية على نفيه.

ولو سلمنا أن المنزه لابد أن يدخل الله تعالى قضية عامة كلية ويحكم عليه بما يحكم به على سائر الأفراد الداخلة في تلك القضية فكيف تنكر عليه وقد التزمت أن الباري نوع من أنواع جنس ذوات المقدار؟

تقريره في وجه آخر:

ثم قرر الوجه السابق في وجه آخر فقال: (يقال ما قاله المنازع في مقدمة الكتاب مثل قوله" الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجاً آخر وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات.."[1]

فيقال له قولك " إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل" هذا هو العقل الذي يهتدي به إلى معرفة الجسمانيات، فإن الكلام في النقطة والخط وما يتبع ذلك من علم الهندسة وهو متعلق بمقادير الأجسام فإن كان مثل هذا الدليل حقاً في أمر الربوبية بطلت تلك المقدمة التي قررت فيها أنه لا ينظر في الأمور الالهية بالعقل الذي به تعرف الجسمانيات.

وإذا بطلت صح قول منازعك وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ممتنع.

(1) أساس التقديس 14

ومتى بطلت كان قول منازعك معلوماً بالبديهة والفطرة الضرورية التي لا معارض لها حيث لم يعلم فسادها إلا إذا بطل حكم العقل الذي به تعرف الجسمانيات في أمر الربوبية

وإن كان هذا الدليل لما أنه متعلق بالجسمانيات لا يجوز الإستدلال بمثله في أمر الربوبية فقد بطل هذا الدليل و لم يكن لك طريق إلى فساد قول من يقول إنه فوق العالم وفوق العرش وأنه مع ذلك ليس بمركب ولا مؤلف أو يقول ليس بجسم كما ذكرنا القولين فيما تقدم)[1]

ويقال في الجواب قولك: "وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ممتنع" هذا هو العقل الذي اهتديت به إلى معرفة الجسمانيات فإن الكلام في الدخول والخروج والإشارة الحسية والجهة والحيز متعلق بمقادير الأجسام، فإن كان مثل هذا الدليل حقاً في أمر الربوبية صح قول منازعك في النقطة وبطلت تلك المقدمة التي قررت فيها امتناع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه.

وإذا بطلت كان قول منازعك معلوماً بقواطع التنزيه من العقل إن قبل المنازع التحاكم إليه وبقواطع السمع إن تعذر عليه التحاكم إلى العقل فليلق السمع وهو شهيد.

ثم لاغرض في إفساد قول من قال فوق العرش وليس بجسم أو ليس بمركب إلا إذا أثبت لازماً من لوازم الجسم كالإشارة الحسية إليه بأنه هناك في جهة الفوق.

والدليل الذي ثبت به التجسيم لِما أنه متعلق بالجسمانيات يجوز الاستدلال بمثله في إفساد القول بالجهة والتحيز والإشارة الحسية. فإبطال التجسيم يحصل بالدليل الذي أثبته إن كان هذا الدليل مقبولاً في أمر الربوبية، وإن لم يكن مقبولاً فلا طريق إلى إثبات أنه فوق العالم وفوق العرش على ما يستلزم التجسيم.

ثم لا يتوقف بطلان التجسيم على الدليل الذي ثبت به فحسب بل قواطع السمع والعقل متواردة على تنزيه الله عن الجسمية ولوازمها.

ثم وضح ابن تيمية رحمه الله الوجه السابق بوجه آخر فقال:

---

(1) تلبيس الجهمية 2/75-76

(يوضح ذلك الوجه الثاني عشر وهو أن علوه وكونَه فوق العرش هو صفة من صفاته سبحانه وتعالى، والعلم والقول في صفات الموصوف يتبع العلم والقول في ذاته، فإن كان مثل هذا الدليل حجة في صفاته نفياً وإثباتاً كان حجة مثله حجة في ذاته نفياً وإثباتاً لأن العلم بالصفة بدون العلم بالموصوف محال..

فإن جاز دفع هذه بأن يقال حقيقة الرب على خلاف ما يعقل من الحقائق وأمره ثابت على حكم الحس والخيال. فقول القائل إذا كان فوق العرش فإما أن يكون منقسماً مركباً وإما أن يكون بقدر الجوهر الفرد أولى بالدفع بأن يقال حقيقة الرب على خلاف ما يعقل من الحقائق وأمره ثابت على خلاف حكم الحس والخيال. وكون الشيء الذي فوق غيره والذي يشار إليه بالحس لابد أن يكون منقسماً أو حقيراً هو من حكم الحس والخيال قطعاً)[1]

ويقال في الجواب: إنما النزاع في علو الله سبحانه وكونه فوق العرش مع ما يذكر في تفسير ذلك بالاختصاص بالحيز والجهة والإشارة الحسية، ولوسلم لك لما حصل النزاع فأين الدليل على الاختصاص بالحيز والجهة والإشارة الحسية؟

وإن كان علوه سبحانه صفة من صفاته سبحانه وتعالى والعلم والقول في صفات الموصوف يتبع العلم والقول في ذاته فمن أين ألزمت بالإشارة الحسية فإن كان مثل هذا الدليل الذي جعلت به الإشارة الحسية من لوازم قوله (الرحمن، وفوق عباده) حجة في صفاته نفياً وإثباتاً كان حجة مثله حجة في ذاته نفياً وإثباتاً فيلزم أن يكون منقسماً بحسب الإشارة الحسية أو فرداً. فإن جاز دفع هذه بأن يقال حقيقة الرب على خلاف ما يعقل من الحقائق وأمره ثابت على حكم الحس والخيال فقول القائل إذا كان قوله: " وهو القاهر فوق عباده" وقوله: "الرحمن على العرش استوى" يجوز الإشارة الحسية والاختصاص بالحيز أولى بالدفع بأن يقال حقيقة الرب على خلاف ما يعقل من الحقائق وأمره ثابت على خلاف حكم الحس والخيال

(1) تلبيس الجهمية 2/76-77

وكون كل شيء قيل إنه فوق غيره يصح أن يشار إليه بالحس هو من حكم الحس والخيال قطعاً لأن من المخلوق ما يوصف بالفوقية لا بمعنى الاختصاص بالحيز والإشارة.

أما الحكم على الشيء الذي يكون فوق غيره فوقية تستلزم أن يشار إليه بالحس بأنه لابد أن يكون منقسماً أو حقيراً فهذا من حكم الحس الذي أوجب التحاكمَ إليه إشارةُ المثبت إليه بالحس.

على أن ابن تيمية رحمه الله قد سلم في نهاية اعتراضه بأن العقل يوجب الاعتراف بكون المشار إليه بحسب الحس فيه ما يسميه الرازي تأليفاً وانقساماً بالمعنى الذي يريده الرازي وزعم أنه لا يدخل في ما يتنزه عنه الباري من المعروف من معاني التألبف والانقسام.

ثم قرره في وجه آخر فقال: (.. إنك وسائر الصفاتية تثبتون رؤية الرب بالابصار ، ثم إنك وطائفة معك تقولون إنه يرى لا في جهة ولا مقابلاً للرائي ولا فوقه ولا في شيء من جهاته الست. **وجمهور عقلاء بنى آدم من مثبتة الصفاتية ونفاتها يقولون إن فساد هذا معلوم بالبديهة والحس.** ومن المعلوم أن كونه فوق العرش غير منقسم ولا حقير أظهر في العقل من كونه مرئياً بالأبصار لا في شيء من الجهات الست فإن هذا مبني على أصلين كلاهما تدفعه بديهية العقل والفطرة.

أحدهما إثبات موجود لا في شيء من الجهات ولا داخل العالم ولا خارجه ولهذا كان عامة السليمي الفطرة على إنكار ذلك.

والثاني إثبات رؤية هذا بالأبصار فإن هذا يخالفك فيه من وافقك على الأول فإن كونه موجوداً أيسر من كونه مرئياً فإذا كنت تجوز رؤية شيء بالأبصار لا مقابل للرائي ولا في شيء من جهاته الست فكيف تنكر وجود موجود فوق العالم وليس بمركب ولا بجزء حقير وهو(وجود موجود فوق العالم وليس بمركب ولا بجزء حقير) إنما فيه إثبات وجوده على خلاف الموجود المعتاد من بعض الوجوه وذاك فيه إثباته على خلاف الموجود المعتاد من وجوه أعظم من ذلك.

ودليل ذلك أن جميع فطر بني آدم السليمة تنكر ذلك أعظم من إنكار هذا، وأن المخالفين لك في ذلك أعظم من المخالفين لك في هذا، فإن كون الرب فوق العالم أظهر في فطر الأولين والآخرين من كونه يرى بل العلم بالرؤية عند كثير من المحققين إنما هو سمعي محض أما العلم بأنه فوق العالم فإنه فطري بديهي معلوم بالأدلة العقلية وأما دلالة النصوص عليه فلا يحصيها إلا الله)[1]

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: يقال عزوه ماذكر إلى جمهور عقلاء بنى آدم من مثبتة الصفاتية ونفاهّا تهويل ظاهر، أما مثبتة الصفات من غير المسلمين فإن ظفر بنقل عنهم فلا تضر مخالفتهم، وأما المثبتة من الفرق الإسلامية فلم يخالف فيه إلا المعتزلة الذين لا يعبأ ابن تيمية بمخالفتهم، والكرامية الذين لا يعبأ المنزه بمخالفتهم.

وهل يعد في العقلاء من كان إثبات الفوقية الحسية والإشارة إلى شيء منه دون شيء مع نفي الانقسام أظهر في عقله من كونه مرئياً لا في شيء من الجهات الست.

ويشهد ابن تيمية رحمه الله على أن العقل والفطرة يدفعان بالبديهة عنده أصلين:

أحدهما إثبات موجود لا في شيء من الجهات ولا داخل العالم ولا خارجه.

والثاني إثبات رؤية الباري منزهاً عن لوازم رؤية الأجسام.

الوجه الثاني:

أنه رحمه الله يعيب على مخالفيه الإجمال وكم يجمل في مثل هذه الألفاظ ويتترس بهذا الإجمال فقوله " ومن المعلوم أن كونه فوق العرش غير منقسم ولا حقير أظهر في العقل" مسلم لكنه يريد بالفوقية الحقيقية التي تستلزم الجسمية والانقسام، وما يصرح بنفيه من الانقسام ليس هو الذي يلزم من الفوقية الحقيقية.

---

(1) تلبيس الجهمية 2/76-77

الوجه الثالث: يقال هذه من حجج المجسمة المبتدعة وقد خالفت بحكاية شبهتهم مذهب الصديق أحمد بن حنبل الذي أنكر على الحارث المحاسبي ردوده على المبتدعة لأنه لا يتم إلا بحكاية شبهتهم قبل نقضها فلايأمن أن يطلع أحدهم على الشبهة دون الجواب. فما موقف الصديق أحمد لو وقف على اعتراض ابن تيمية رحمه الله على أدلة التنزيه بذكر معظم شبه المجسمة دون الرد عليها؟

الوجه الرابع:

إثبات رؤية شيء بالأبصار لا مقابل الرائي ولا في شيء من جهاته الست لايستحيل عقلاً بل عادة. ثم إنما يستحيل عقلاً رؤيةُ الجسم بالأبصار لا مقابل للرائي ولا في شيء من جهاته الست أما ما لا يكون في شي من الجهات ولا يختص بشيء من لوازم الجسم فلا نسلم أن رؤيته تستلزم ما قد تستلزمه رؤية الجسم؟

الوجه الخامس:

الحاكم الذي يحكم بأن إثبات الرؤية المذكورة وأن الوجودَ المذكور يقتضي إثبات جواز الإشارة والحيز والمقابلة والجهة هو الحس وقد استبعدناه في المسألتين، وانفرد العقل بتأييد الشرع نفياً وإثباتاً. وإنما يتم استبعادك إذا التزمنا بالحاكم الذي حكَّمته في المسألتين وهو الحسي لأنه هو الذي يثبت بالفوقية الجهةَ والإشارة والحيز وينفي حصول الرؤية بلا مقابلة وجهة.

الوجه السادس:

قولك: "إن سائر الصفاتية يثبتون رؤية الرب بالأبصار غير مسلم" فإن في السلف والخلف من يثبت رؤيته تعالى بالقلب دون الأبصار[1] فلا يلزم بإثبات الرؤية ما ذكرت. ولا يبقى وجه لما أطلت فيه من الاعتراض والرغبة في الإلزام إذا أثبتنا الرؤية بالقلب، وحتى من أثبت الأبصار محلاً للرؤية فليس مراده بذلك الرؤية التي تثبتها وتثبت معها لوازم الجسم وتشترط لها

(1) أخرج الإمام مسلم في صحيحه1/ 158 (175) عن ابن عباس. وانظر صحيح ابن حبان 1/253(57)

ما يشترط لرؤيته، ولا بد من تحرير المراد من الرؤية التي يثبتها المنزهون لأن ابن تيمية رحمه الله بنى كثيراً من وجوه الاعتراض على فهمه أن المنزهين وافقوه في إثبات الرؤية على إثباتها بالمعنى الذي أثبته هو، فإذا توضح أن أهل التنزيه لم يثبتوا الرؤية التي أثبتها ابن تيمية رحمه الله كفانا ذلك مساوقته في التطويل في وجوه اعتراض كلها مبنية على وهمه.

يقول الإمام الغزالي رحمه الله:(إنما أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده من الرؤية و لم يحصل معناها على التحقيق، و ظن أنا نريد بها حالةً تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان، وهيهات فنحن نعرف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه، ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الوضع المتفق عليه ونسكبه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فإن كان من معانيه معنى لم يستحِل في حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يُسمى ذلك المعنى رؤية حقيقية أثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئي حقيقة، وإن لم يمكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل.

وتحصيله أن ا لرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلَّق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات. فلننظر إلى حقيقة معناه ومحله وإلى متعلقه ولنتأمل أن الركن من جملتها في إطلاق الإسم ماهو؟

فنقول أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناه بالقلب أو بالجبهة مثلاً لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا لأن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم، ولنا أن نقول: علِمنا بقلبنا إن أدركنا الشيء بالقلب، أو بالدماغ إن أدركنا الشيء بالدماغ، وكذلك إن أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين. وأما المتعلَّق بعينه فليس ركناً في إطلاق هذا الاسم وثبوتِ هذه الحقيقة، فإن الرؤية لو كانت رؤيةً لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤيةً، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤيةً، ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان لتعلقها بالجسم رؤيةً، فدل على أن خصوص صفات المتعلَّق ليس ركناً لوجود هذه

الحقيقة وإطلاق هذا الاسم، بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة أن يكون يكـــون لهـــا متعلَّق موجود أي موجود كان وأي ذات كان، فإذن الركن الذي الاسمُ مطلقٌ عليـــه هـــو الأمر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة مـــاهي؟ ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال ومزيدُ كشفٍ بالإضافة إلى التخيل، فإنـــا نـــرى الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على ســـبيل التخيـــل والتصور، ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقته ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفةٍ لما كان في الخيال، بل الصورة المبصَرة مطابقةٌ للمتخيلة من غير فرق ولـــيس بينـــهما افتراق إلا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكالكشف لها فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال. والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال، فإذن التخيل نوع إدراك على رتبة ووراءه رتبةٌ هي أتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فنسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤيةً وإبصاراً, وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل ما لا صورة له، أي لا لون ولا قدر مثل القدرة والعلـــم والعشـــق والإبصـــار والخيال فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل, فـــإن كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤيـــة، كمـــا سمينـــاه بالإضافة إلى التخيل رؤية، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشـــاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما، وكـــذا في ذات الله وصفاته وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها. فنحن نقول إن ذلك غير محال فإنه لا محيل له، بل العقل يدل على إمكانه.. إلا أن هذا الكمال غير مبذول في هذا العـــالم، والـــنفسُ في شُغل البدن وكدورة صفائه فهو محجوب عنه وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الإبصار للمتخيلات فلا يبعد أن تكون كدورة الـــنفس وتراكم حجب الأشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من إبصار المعلومات، فـــإذا بعثـــر مـــا في القلوب وحصل ما في الصدور وزكِّيت القلوب لم يمتنع أن تستقل بنفسها لمزيـــد اســـتكمال

واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات، ويكون ارتفاع درجته عـــن العلـــم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو إبصاره أو ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد إيضاح المعاني. وإذا كان ذلك ممكناً بأن خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصـــدق، وخلقـــه في العين غير مستحيل كما أن خلقها في القلب غير مستحيل، فإذا فهم المراد بما أطلق أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه وأن الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه إلا على سبيل العناد أو المشاحنة في إطلاق عبارة الرؤية أو القصور عن هذه المعاني الدقيقة الـــتي ذكرناها)[1]

الوجه السابع: إثبات الباري سبحانه على خلاف الموجود المعتاد من وجوه أعظـــم موافـــق لمقصدنا وهو التنزيه عن المماثلة المنفية ب "ليس كمثله شيء"، فلا داعي للاســـتبعاد الـــذي ذكره فلو سلِّم له بما ذكر من لزوم التشبيه في المسألتين وانسد طريق الجمع والتوفيق لقـــدمنا إثبات ما فيه إثباته على خلاف الموجود المعتاد من وجوه أعظم على مافيه إثبات وجوده على خلاف الموجود المعتاد من بعض الوجوه. كيف وقد أمكن عقلاً تجويز الرؤية الثابتة شرعاً من غير لوازم رؤية الأجسام.

ثم أطال ابن تيمية رحمه الله في توضيح الوجه السابق فقال: (معرفة القلـــوب وإقرارهـــا بفطرة الله التي فطرها عليها أن ربها فوق العالم ودلالة الكتاب والسنة على ذلـــك، وظهـــور ذلك في خاصة الأمة وعامتها وكلام السلف في ذلك أعظم من كونه تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة أو أن رؤيته بالأبصار جائزه.. فهذا يبين أن الإعتراف بأن الله فوق العـــالم في العقـــل والدين أعظم بكثير من الإعتراف بأن الله يرى.. **فإذا كان هؤلاء الشرذمة الذين فيهم مـــن التجهم ما فيهم مثل الرازي وأمثاله** يقرون بأن الله يرى كان إقرارهم بأن الله فوق العـــالم أولى وأحرى فإنه لا يرد على مسألة العلو سؤال إلا ويرد على مسألة الرؤية ما هـــو أعظـــم

(1) الاقتصاد في الاعتقاد43-46

منه. ولا يمكنهم أن يجيبوا لمن يناظرهم في مسألة الرؤية بجواب إلا أجابوا لمن يناظرهم في مسألة العرش بخير منه)[1]

وفي ما سبق من الجواب كفاية لكنا نقول هنا: لا نسلم أن الاعتراف بأن الله فوق العالم هو في العقل والدين أعظم من الإعتراف بأن الله يرى. وقد اعتمدت في هذا الاعتراض على الإجمال في لفظ الفوق والعلو والرؤية فما وصفنا به الباري من العلو والفوقية والرؤية ليس هو الذي يلزم منه صحة الإيراد الذي ذكر. فالرؤية التي أثبتناها لا تستلزم لوازم الجسم من المقابلة والجهة وغيرها وكذلك العلو. فما أوردناه على العلو الذي وصفت به الباري سبحانه أوردناه من جهة أنك أثبت معه لوازم الجسم من الحد المتصل الواجب والحيز المنفصل الجائز والتركيب والتأليف الذي ستصرح به في الوجه القادم وغير ذلك من اللوازم التي صرحت بها أو اللوازم التي لا يمكن دفعها بعد هذا الإثبات.

اعتراض آخر وجوابه:

ثم قال في وجه آخر تعليقاً على وصف الفخر الرازي لِما آل إليه قول الكرامية من مخالفة العقل فقال:(يقال هذا العقل الذي هذا على خلاف بديهته، إما أن يكون حكمه وشهادته في الربوبية مقبولاً أو مردوداً، فإن لم يكن مقبولاً لم يضر هؤلاء ولا غيرهم مخالفته فإنه يكون بمنزلة الشاهد الفاسق الذي قال الله فيه: "إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا"[2].

وإن كان حكمه وشهادته مقبولاً كان هذا المنازع وموافقوه أعظمَ مخالفة له من هؤلاء كما قد تقدم بيان ذلك.

وإذا كان مخالفة قولهم لبديهة العقل أعظمَ من قول هؤلاء لم يجب على هؤلاء أن يرجعوا عن القول الذي هو أقل مخالفة لبديهة العقل إلى القول الذي هو أكثر مخالفة لبديهة العقل، **بل يكون الواجب على هذا التقدير على الطائفتين الاعترافُ بما في بديهة العقل فيعترفون**

---

(1) تلبيس الجهمية 85/2

(2) الآية (6) من سورة الحجرات.

جميعاً بأنه فوق العالم ويمتنع أن يكون لا داخله ولا خارجه، وحينئذ يكون مشاراً إليه بحسب الحس وحينئذ يكون فيه ما سماه تأليفاً وانقساماً وإن لم يكن هو المعروف من التأليف والانقسام فإن المعروف من ذلك يجب تنزيه الله عنه كما نزه عنه نفسه في سورة الإخلاص كما تقدم التنبيه عليه بقوله الله الصمد فان الصمد فيه من معنى الاجتماع والقوة والسؤدد ما ينافي الانقسام والافتراق)[1]

ونقول في الجواب:

كلامه في هذا الوجه يكشف عن مراده بالعقل الذي يتأيد به ويخالفه به مخالفوه. هذا العقل الذي حكَّمه في الخلاف بين قول الكرامية إنه مشار إليه بحسب الحس غير متناه ومع ذلك هو واحد لا يقبل القسمة، وبين قول منازعهيم بجواز أن يرى سبحانه لا في جهة ولا مقابلاً للرائي ولا فوقه ولا في شيء من جهاته الست، فحكم بأن الثاني أعظم مخالفة له من الأول مع أنه لا يتصور تفاوت الخلاف في هذه المسألة في حكم العقل لأن ما ينتظر من العقل هنا أن يحكم بالامتناع أو الجواز. فالعقل عند الرازي يقطع بأن قول الكرامية على خلاف بدهته، والرؤية التي يثبتها الرازي وموافقوه مبنية على أصلين كلاهما تدفعه بديهية العقل والفطرة عند ابن تيمية، أ حدهما إثبات موجود لا في شيء من الجهات، والثاني إثبات رؤية هذا بالأبصار فكيف يتصور أن يكون أحد الرأيين أعظم أو أقل مخالفة لحكم العقل حتى يلجأ إلى ما يشبه الصلح بين الطائفتين. وهذا التفاوت لا يُتصور في حكم العقل إلا أن يكون العقل مرادفاً للوهم والحس الذي يليق به مثل هذا الحكم في مثل هذه المسألة. على أن هذا العقل جعل قول الكرامية أقربَ إلى القبول من مذهب أهل السنة وجمهورها. ورتب ابن تيمية رحمه الله بعد التحاكم إليه على الطائفتين وجوبَ الاعتراف بما في بديهته فيعترفون جميعاً بأنه فوق العالم ويمتنع أن يكون لا داخله ولا خارجه وحينئذ يكون مشاراً إليه بحسب الحس وحينئذ يكون فيه ما سماه تأليفاً وانقساماً. وهذا فيه اعتراف منه بأن الإشارة الحسية تستلزم تأليفاً

---

(1) تلبيس الجهمية 2/94-95

وانقساماً مع أنه أنكر ذلك في صدر المسألة. بل زاد هذا العقل على قول الكرامية إذ أوجب على مخالفهم أن يعترف بالإشارة الحسية إليه والفوقية الحقيقية وأن يثبت معه ما سماه الرازي تأليفاً وانقساماً وأن ما سماه تأليفاً وانقساما ليس هو الذي يتنزه عنه الباري سبحانه. مع أنه بنص كلامه فسر التجسيم بالتأليف فقال -والتجسيم الذي هو التأليف -. فنسأل الله له السلامة من حاصل الكلامين.

فلو أن أحداً ترك قواطع التنزيه واضطر إلى مثل هذه الطريقة في اكتساب العقائد لكان قول الكرامية دونَ هذا القول تخرصاً في وصف الله عز وجل وأقلَّ قفواً لما ليس له به علم. ولو وقف الرازي على هذا الاعتراض لما قال إن صاحب هذا القول أسعد حالاً من هؤلاء الكرامية. نعوذ بالله من أن نتحاكم إلى ما يوجب التجسيم وإن سمي بغير اسمه وأن نتحاكم إلى ما يثبته أو لوازمَه وإن سمي عقلاً.

ولعل مشفقا يرجو أن نلتمس لابن تيمية عذرا لأنه إنما أوجب الاعتراف بذلك على تقديرٍ ما وليس على كل تقدير، أو لعل أحدا يظهر له رغبة في إلزامه بما لم يلتزمه؟

فالجواب أنه رحمه الله أوجب الاعتراف به على تقدير أمرين. الأول: عظم مخالفة قول الرازي لحكم العقل. وكون قول الكرامية مخالفاً لحكم العقل لكنه دون مخالفة الأول له. والأول ثابت المخالفة عنده لحكم العقل كما أشار إلى أنه قد قدم بيان فساده. وهذا يكفي في إيجاب ما أوجبه لأنه لا يجوز مخالفة حكم العقل ويجب الرجوع إلى موافقته. أما الأمر الآخر فهو الذي دفع إلى إيجاب هذا الحكم على تقديرٍ ما لأن قول الكرامية عنده لا يمكن أن يكون بجملته مخالفاً للعقل إذ يشترك مع قوله بأنه فوق العالم ويمتنع أن يكون لا داخله ولا خارجه وأنه يكون بذلك مشاراً إليه بحسب الحس وإنما خالفه بإنكار الانقسام. هذا حاصل كلامه، والحكم على المتكلم ليس مقصود ولا غرضا وإنما الغرض أن ندفع عن عقائد المسلمين ما يفيد التجسيم أويستلزمه أو يميل إليه.

ثم قوى شبهة المجسمة معترضا بها فقال في وجه آخر:

(ورد من جهة المنازع -منازع الفخر الرازي- تشبيهُه بالمعدوم وذلك أن النفاة كثيراً ما يصفون أهل الإثبات بالتشبيه **والتجسيم الذي هو التأليف**. ومن المعلوم أنهم أحق بالتشبيه الباطل حيث يشبهونه بالمعدومات والناقصات....

وإذا كان كذلك ظهر ما ذكره من جهة المنازع فإن المنازع قلب عليهم القضية وقال إذا ألزمتمونا أنا نجعله كالجوهر الفرد فأنتم جعلتموه كالمعدوم وذلك أنه لما قال إنه لا يمكن أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر لأن ذلك حقير وذلك على الله محال فقال المنازع:" أنتم قلتم لا يمكن الإحساس به ولا الإشارة إليه بحال، والذي لا يمكن الاحساس به ولا الإشارة إليه يكون كالمعدوم، فيكون أشد حقارة وإذا جاز وصفكم بهذا فلم لا يجوز الأول"؟ **وهو كلام قوي جداً**. والمنازع وأصحابه يعلمون صحة هذا الكلام. لأنهم يقرون في مسألة الرؤية أن كل موجود يجوز أن يحس بالحواس الخمس وملتزمون على ذلك أن الله يجوز أن يحس به بالحواس الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وأن ما لا يحس به بالحواس الخمس لا يكون إلا معدوماً. فعامة السلف والصفاتية على أن الله يمكن أن يُشهد ويُرى ويُحسَّ به، وأول من نفى إمكان إحساسه الجهم ابن صفوان لما ناظره السمنية المشركون)[1]

ولنا في الجواب على هذا الاعتراض وجوه

الأول: أن يقال هذا الاعتراض مصادرة على المطلوب لأنه مبني على قوله:" والذي لا يمكن الإحساس به ولا الإشارة إليه يكون كالمعدوم" ولم يذكر دليلاً على إثباته، فلا نسلم أن ما لا يمكن الاحساس به ولا الإشارة إليه بحال يكون كالمعدوم.

الثاني: أن يقال: هذه من حجج المجسمة في الجواب عن ما ألزمناهم به من الانقسام أو الصغر فلم ينكروا الالتزام ولكن أرادوا أن يشغلونا بالجواب عن ما ذكروه مما فيه تسليم بالمحال. فإذا لزم ما ألزمناهم به من الانقسام والتركيب فقد بينا إحالته في حق الباري سبحانه فيثبت به

(1) تلبيس الجهمية 2/96-98

وجود موجود لا يختص بالحيز ولا يشار إليه بالحس وعلى هذا يكون إلزامهم لنا بعدمه باطلاً لأنه مبني على إنكار موجود لا يمكن الإحساس به ولا الإشارة إليه بحال.

الثالث: أن نسأل ابن تيمية رحمه الله ما رأيك في ما ألزمناهم به وما ألزمونا به؟ أيهما تـــراه لازماً؟ إن كان الأول هو الذي يلزم دون الثاني فقد سبقت الإجابة عن إلـــزامهم في الوجـــه السابق. لكنا نلومك على هذا التقدير لأنك حكيت باطلاً تعرف أنه باطل في وجـــه أدلـــة التنزيه، فهب أنا لم نحسن دفع هذا الإلزام فهل تذكر لنا وجهاً يدفعه أم تسكت علـــى هـــذا الباطل مع أنك اجتهدت في توهين أدلة إبطاله وكان حرياً بك أن تقوي الحق إن قصر غيرك في النفي؟

وإن كان الذي يلزم هو الثاني فقد وافقت على أن الباري يحس به بالحواس الخمس لأن ما لا يكون كذلك لا يكون إلا معدوما. وهذا هو الذي ذكرته وذكرت أنه كلام قـــوي جـــداً فيكون الباري موصوفاً مشموماً ومسموعاً ومبصراً وملموساً، فهل معك من كتـــاب الله أو سنة رسوله ما يدل على ذلك؟ أم عقلت من صفات الله عز وجل ما لم يعقله نبي ولا صاحب نبي ولا تابع من السلف والأئمة؟ أين الفطرة السليمة التي تحتج بها وتحتكم إليها من وصـــف الباري سبحانه بأنه مدرَك بالشم والذوق والحواس الخمس ؟ وهل معك عن ســـلف الأمـــة وأئمتها شيء من إثبات هذه الصفات وأنت تنسب ذلك إلى عامة السلف والصـــفاتية، وأن أول من نفى إمكان الإحساس به هو الجهم بن صفوان، فهلا كان هذا القول الذي لم ينفـــه أحد قبل الجهم والذي اختاره عامة السلف منقولاً برواية واحدة عن واحد من سلف الأمـــة! لا يسعنا إلا أن ننبه مرة أخرى على جرأة ابن تيمية رحمه الله في حكاية أشنع المذاهب عـــن عامة السلف وليس معه في ذلك رواية واحدة صحيحة ولا سقيمة عن واحد منهم. وإذا كان هذا هو حال ما يحكيه عن عامة السلف فما حال ما هو مثله أو دونه مما يحكيه عن من هـــو دون السلف؟ ومنه ما حكاه عن أصحاب الفخر الرازي وهم الأشاعرة من أنهم يقرون بـــأن الله يجوز أن يحس به بالحواس الخمس. وهو كذب على جميع الأشاعرة، فإذا كان البـــاري في مذهبهم لا تدركه العقول ولا تتصوره الأوهام فهل يعقل مع ذلك أن يدرك بالحواس؟

اعتراض آخر وجوابه:

ثم قال في وجه آخر: (اعترف هنا-الفخر الرازي – أنه يكون أشد حقاره من الجوهر الفـــرد و أنه يكون معدوماً إذا كان ذا حيز ومقدار وقلنا إنه لا يمكن أن يشار إليه ولا يمكن أن يحس. وقد ذكر هنا أنه لا يمكن أن يشار إليه ولا يمكن أن يحس به فلزم أن يكون معدوماً أحقر من الجوهر الفرد، ولا ريب أن هذا حقيقة قولهم وقد اعترف هو بمقدمات ذلك لكن مفرقـــة لم يجمعها في موضع واحد إذ لو جمعها لم يخف عليه وهذا شأن المبطل)[1]

الجواب من وجوه:

الوجه الأول: أن يقال كيف يلزمه ذلك مع الشرط الذي لم يطل العهد به؟ لأنه ذكـــر أنـــه يكون أشد حقارة من الجوهر الفرد وأنه يكون معدوماً إذا كان ذا حيز ومقدار وقلنا مع ذلك إنه لا يمكن أن يشار إليه ولا يمكن أن يحس به فإذا ذكر الفخر الرازي أن الباري ســبحانه لا يشار إليه بحسب الحس فلا يلزمه أن يكون معدوما إلا بإثبات الحيز المقدار. فـــأين اعتـــرف الرازي بالحيز والمقدار؟ أم بمثل هذا يكون بيان التلبيس؟ وهل هـــذا هـــو الحكـــم بالعـــدل والانصاف الذي دفعه للنظر في حجج الفخر الرازي؟

الوجه الثاني: شأن المبطل الذي اجتمعت في مغالطاته مقدماتٌ لو رتبناهـــا كمـــا أردت أن ترتب لمخالفك ما زعمت أنه حقيقةُ قوله لأنتجت الإفصاح عن التجسيم من غير أن يُحتـــاج إلى غضِ طرف عن شرط يُقدر بثبوته ثبوتُ ذلك. ومثل هذا الترتيب لا يحتـــاج إلى كـــثيرِ تفتيشٍ ولاشديدِ تكلفٍ، بل لا نغادر هذه المسألة لنعثر على ما هو أولى بإلزامه به من ما ألزم به الرازي وهو قوله السابق:" ويمتنع أن يكون لا داخله ولا خارجه وحينئذ يكون مشاراً إليه بحسب الحس وحينئذ يكون فيه ما سماه تأليفاً وانقساماً وان لم يكن هو المعروف من التأليف والانقسام ..." وقولك معه: "والتجسيم الذي هو التأليف... " فقد اعترفت بأن التجســـيم هو التأليف وأن الذي سماه الفخر الرازي تأليفاً وانقساماً ثابت في الباري سبحانه.فنســـأل الله

(1) تلبيس الجهمية 103/2

السلامة من تمام ما لايتم إلا بتكلف في صرف العبارة وتعسف في لويها لتتجنب مهالك التجسيم ومزالق التشبيه. وفي ثنايا اعتراضاته ما هو صريح في عد الباري قائماً بنفسه بالمعنى الذي يقابل العرضَ القائمَ بغيره، وفيها أيضا أن نفي لوازم الأجسام إثبات لعدمه وقد سبق التنبيه عليه في مواضعه.

وكرر ابن تيمية رحمه الله نحو الوجه السابق في وجه آخر فقال:(إن منازعه يقول قد ثبت بالفطرة الضرورية وبالضرورة الشرعية واتفاق كل عاقل سليم الفطرة من البرية أن رب العالمين فوق خلقه، وأن من قال إنه ليس فوق السموات رب يُعبد ولا هناك إله يُصلى له ويُسجد وإنما هناك العدم المحض فإنه جاحد لرب العالمين مالك يوم الدين، فإن اعتقد أنه مقرٌّ به وهذا يقتضي كما قلت أنه ذو حيز ومقدار، وكل ما كان ذا حيز ومقدار وهو لا يمكن الإشارة الحسية إليه ولا يمكن الإحساس به فإنه معدوم كما اعترف به وكما هو معروف في الفطر وهو أحقر من الجوهر الفرد بلا ريب فثبت أن قولك يستلزم أن الباري معدوم وأنه أحقر من الجوهرالفرد)[1]

وقد تكرر ما في لفظ الفوق من الإجمال الذي لا يتحرز منه ابن تيمية رحمه الله ، فالذي ثبت بالفطرة و الضرورة الشرعية أن رب العالمين هو القاهر فوق عباده. وأن الفوقية الحقيقية التي تجوِّز الإشارةَ الحسية إليه والاختصاصَ بالحيز لا تكون لغير الأجسام ولا تليق برب العالمين فإن اعتقد الرازي أنه مقرٌّ به و لم يُسلم لك أن الفوقية التي ذكرها القرآن دون التي ذكرتها تقتضي أنه ذو حيز ومقدار فلا يستلزم أن الباري معدوم وأنه أحقر من الجوهر الفرد، وإن سلَّم أن كل ما كان ذا حيز ومقدار ولا يمكن الإشارة الحسية إليه ولا يمكن الإحساس به فإنه معدوم وهو أحقر من الجوهر الفرد بلا ريب.

ولو أراد مخالف ابن تيمية أن يرتب مثل الذي رتبه لقال: سلمت أن الإشارة الحسية والفوقية الحقيقية والاختصاص بالجهة تقتضي أنه ذو حيز ومقدار، بل واعترفت به في مواضع كثيرة،

---

(1) تلبيس الجهمية 2/103-104

وأن كلما كان ذا حيز و مقدار وهو لا يمكن الإشارة الحسية إليه ولا يمكن الإحساس به فإنه معدوم، لكنه ليس معدوماً كما هو معروف في الفطر ولاهو أحقر من الجوهر الفرد بلا ريب، وأنه يستلزم أن يكون فيه تأليف وانقسام لا يدل الدليل على تنزيهه عنه فلم يغادر لازماً من لوازم الجسم إلا وأثبته أو تحرج من إنكاره متذرعا بالاقتداء بوقوف السلف وكفهم وسكوتهم وحري بمن يقتدي بالسلف أن لا يخوض في صفات الله بغير علم، وشتان بين الوقوف على ثوابت التنزيه قبل الخوض في لجة الإثبات وبين الوقوف بعد الخوض فيه والإشراف على شفا جرف التشبيه، فإنما يأمن الواقف في ساحة التنزيه أما الخائض في اللجج فأبعد ما يحتاج إليه هو الوقوف.

وبهذا يحصل الجواب عن ما ذكره ابن تيمية رحمه الله من الاعتراض على هذه الحجة.

حجة أخرى

استعان الفخر الرازي ببعض مقدمات الحجة السابقة في ترتيب حجة كنا في سنستغني عـــن الاستدلال بها لولا أن ابن تيمية رحمه الله صرح في الاعتراض عليها بما يتعين التنبيه عليه

قال الفخر الرازي:(لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان عظيماً لأنه ليس في العقلاء مـــن يقول إنه مختص بجهة ومع ذلك فإنه في الحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ. وكل من قال إنه مختص بالجهة والحيز قال إنه عظيم في الذات.

وإذا كان كذلك فنقول الجانب الذي منه يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الـــذي منه يحاذي يسار العرش أو غيره.

والأول باطل لأنه إذا عقل ذلك فلم لا يعقل أن يقال إن يمين العرش عين يسار العرش حـــتى يقال العرش على عظمته مثل الجوهر الفرد والجزءِ الذي لا يتجزأ وذلك لا يقوله عاقل.

والثاني باطل أيضاً لأن على هذا التقدير تكون ذات الله مركبة من الأجزاء.

ثم تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية.

والأول محال لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها متلاقية، والمثلان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقـــيين وذلـــك يقتضـــي جـــواز الاجتماع والافتراق على الله وهو محال.

والقسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية. فنقول كل جسم مركب مـــن أجزاء مختلفة في الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرأً عن هذا التركيب لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات فلولا حصول الوحدات لمـــا عُقـــل اجتمُاعها.

إذا ثبت هذا فنقول إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كلٌّ واحد منـــها بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً آخر لكن يمينه مثلُ يساره وإلا لكان هو نفسه مركباً وقد فرضـــناه غير مركب هذا خلف.

وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين لابد وأن يشتركا في جميع اللوازم لزم القطـــع بأن ممسو س يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس ومتى صح ذلك فقد صح التفـــرق والانحلال عن تلك الأجزاء فحينئذ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع والافتراق علـــى ذات الله وهو محال

فثبت أن القول بكونه في جهة من الجهات يفضي إلى هذه المحالات فيكون القول به محالاً)[1]

ويقال أيضاً: وهومحال بالاتفاق اذ يستلزم التركيب الخارجي ونفي كمـــال الواحديـــة لـــه سبحانه. كما سبق بيانه

واعترض ابن تيمية رحمه الله فقال: (الكلام فيه من وجوه

أحدها قولك: " والجانب الذي يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الـــذي يحـــاذي يساره أو غيره. يقال لا نسلم الحصر بل لا هو هو ولا هو غيره"...

إما أن يريد بالغيرين ما جاز وجود أحدهما دون الآخر. أو ما جاز مفارقة أحـــدهما الآخـــر بمكان أو زمان أو وجود. أو يريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر.

فإن أراد بالغيرين الأول لم يسلم أن هذا الجانب هو ذاك الجانب ولا هو غيره إلا إذا بـــين جواز وجود أحدهما دون الآخر وهو يحتج بهذا الامتياز على جواز التفرق فيكون هـــذا دوراً باطلاً لأنه لا يثبُت أنهما غيران بهذا التفسير حتى يثبُت جوازُ انفصـــالهما ولا يثبـــتُ جـــوازُ انفصالهما حتى يثبت أنهما غيران وذلك دور

وإن قيل في جوانب الأجسام المخلوقة إن هذا غير هذا فذلك لجواز وجود أحدهما دون الآخر **والله سبحانه وتعالى صمد لا يجوز عليه التفرق والانفصال كما تقدم بيانه وأن هذا الاسم يقتضي الاجتماع والقوة ويمنع التفرق والانفصال.**

وإذا كانت الصمدية واجبةً له كان الاجتماع واجباً له والافتراق ممتنعاً على ذاته وقد تقدم في

---

(1) أساس التقديس59-60

ذلك كلام موجز.

ومن قال الغيران ما جاز مفارقة أحدهما الآخرَ بزمان أو مكان أو وجودٍ فإنه قد يقـــول إن الصفات مثل العلم والقدرة والحياة ليست كل صفة هي الأخرى ولا هي غيرهـــا لأن محـــل الصفات واحد.

وأما الحدود فقد يقولون إن هذا الجانب فارق ذلك الجانب في المكان وإن كان لا يفارقـــه في الزمان والوجود)[1]

وقد سبق الجواب عن مثله ونقول هنا:

إذا سلمت بالمحاذاة في الفوقية على العرش فالكلام هنا في العلاقة بين الجانب مع الجانب لا في الصفة مع الموصوف. وهذا من جنس العلاقة بين الجزء والجزء الآخر لا بين الجزء والكل فإذا صح أن بقال الجزء ليس هو الكل وليس هو غيره فلا يصح في الجزء مع الجزء أن يقال هـــذا الجزء ليس هو هذا الجزء وليس غيره أيضا. وقد سبق الكلام على مثـــل هـــذا الاعتـــراض. وسوف يأتي من كلامه ما يفرق فيه بين العلاقتين في الاعتراض القادم.

وتأمل كيف فسر (الصمد) بأنه يقتضي الاجتماع والقوة، واستدل به علـــى منـــع مفارقـــة وانفصال الجانب الذي يحاذي يمين العرش عن الجانب الذي يحاذي يساره! وتأمـــل إلتـــزام الحدود والجوانب التي تفارق في المكان دون الزمان والوجود!

ثم قال ابن تيمية رحمه الله:

(وأيضا فإن المغايرة بين الصفة والموصوف وبين البعض والكل أبعد من المغايرة بـــين صـــفة وصفة وبعض وبعض، ولهذا يقولون إن الواحد من العشرة ليس هو العشرة ولا غيرهـــا، وإن يد الإنسان ليست هي الإنسان ولا غيره، **ولا يقولون إن الواحد من العشـــرة لـــيس هـــو الواحد الآخر لجواز وجود أحدهما دون الآخر. بخلاف وجود الجملة دون أجزائها فإنـــه**

(1) تلبيس الجهمية 2/238-239

ممتنع وهذا فيما يجوز عليه التفرق من الأجسام المخلوقة وأما الخالق سبحانه فلا يجوز عليه التفرق فلا يقولون إن هذا الجانب منه غير هذا الجانب فيمنعون المقدمة الأولى)[1]

يقال: من أثبته محاذياً لعرش محدود يتميز يمينه عن يساره بالإشارة الحسية ويفارق جانبٌ منه جانبا آخر في المكان لا ينفعه أن ينازع في المراد من الغيرية. ودونك ما كنا فيه قبل اعتراضه وما صرنا إليه بعده من التزام جانب يحاذي جانبا من العرش وجانبا يحاذي جانبا غيره من جوانب العرش. فهل من تنزيه الباري سبحانه أن نثبت له صمدية تمنع انفصال الجانب الذي يحاذي جانبا من العرش عن الجانب الذي يحاذي جانبا غيره من جوانب العرش؟

ثم قال ابن تيمية رحمه الله:

(وإن قال أريد بالغير ما هو أعم من هذا وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر أو ما أمكن الإشارة الحسية إلى أحدهما دون الآخر أو ما أمكن رؤية أحدهما دون الآخر كما قال من قال من السلف لمن سأله عن قوله تعالى:" لا تدركه الأبصار"[2] ألست ترى السماء قال بلى قال فكلها ترى قال لا قال فالله أعظم.

فيقال له وإذا كان يمين الرب غير يساره بهذا التفسير. فقولك تكون ذات الله مركبة من الأجزاء أتعني به ورود المركب عليها بمعنى أن مركباً ركبها كما قال: " في أي صورة ما شاء ركبك"[3] أو أنها كانت متفرقةً فتركبت؟

أم تعني أن اليمين متميزةٌ عن اليسار وهو التركيب في الاصطلاح الخاص كما تقدم بيانه

فإن أراد الأول لم يلزم ذلك وهو ظاهر...

وأما إن أراد بالتركيب الامتيازَ مثلَ امتيازِ اليمين عن شماله قيل له هذا التركيب لا نسلم أنه يستلزم الأجزاءَ فإنه هذا مبنيٌ على إثبات الجزء الذي لا ينقسم والنزاع فيه

---

(1) تلبيس الجهمية 2/239-240

(2) الآية (103) من سورة الأنعام.

(3) الآية (8) من سورة الانفطار.

مشهور. وقد قرر أن الأذكياء توقفوا في ذلك. وإذا لم يثبت أن الأجسامَ المخلوقةَ فيها أجزاءٌ بالفعل امتنع أن يجب ذلك في الخالق.

وأيضا فالقائلون بثبوت الأجزاء يعلمون أن الجسم البسيط لم يكن مركباً من الأجزاء بمعنى أنها كوِّنت ثم رُكِّب منها فيكون قوله مركباً من الأجزاء(بمعنى) امتياز شيء من شيء

وغايته أن يقال امتياز بعض عن بعض كما **ورد عن طائفة من السلف التكلم بلفظ البعض**)[1]

ننبه قبل الجواب على أسلوب ابن تيمية رحمه الله إذ يعتمد الإطناب في ما علِم أنه ليس مراداً وأنه مما لا نزاع فيه، ويقع منه في أثناء ذلك التسليم بإثبات ما لم يثبته كتاب ولا سنة ولا سلف مع أنه كان في غنى عن التسليم به إذ لم يدفع به حجة ولم يثبت به مذهباً ومن ذلك قوله:"وأما إن أراد بالتركيب الامتياز مثل امتياز اليمين عن شماله..وغايته أن يقال امتياز بعض عن بعض كما ورد عن طائفة من السلف التكلم بلفظ البعض "

فقد حصل منه تسليمُ الفوقية المقتضية للمحاذاة وإثباتُ يمين ويسار للباري والتزامُ المغايرة بينهما وتجويزُ الإشارة الحسية إلى أحدهما دون الآخر، وأراد أن يقرر ذلك بزعمه أن حاصلَه إثباتُ الأبعاض وهو وارد عن طائفة من السلف. وأن يبطِل ما يلزمه من التركيب والأجزاء بأنه مبنيٌ على إثبات الجزء الذي لا ينقسم.

فيقال: بعد ما سكتَّ عن ما يلزم مثبتَ الفوقية الحسية من المحاذاة التي تستلزم التركيبَ وامتيازَ ما حاذى به أجزاءَ العرش هب أنا سلمنا أن هذا التركيبَ لايستلزم الأجزاء فهل تجوِّز اللوازمَ السابقة؟ وهل يكون إثباتها تنزيهاً؟ وأي محظور في نفيه؟ وكيف نسلم أن هذا التركيب لايستلزم الأجزاء وقد علم أنه مبنيٌ على إثبات الجوهر الفرد، وإثباته لا يبطُل إن حصل فيه النزاع والتوقف فقد اشتغل بتقريره الأذكياء ثم أخرجه العلم الحديث من حدود ما ثبت بالنظر إلى ما ثبت بالتجربة فما عاد يدفع هذا الكلامُ من الإلزام شيئاً.

---

(1) تلبيس الجهمية 2/240-241

ثم إن ابن تيمية رحمه الله أراد تقريرَ التزامه بنسبته إلى طائفة من السلف كأنه يريد تأسيس كل هذه اللوازم على ماورد عنهم. وهيهات أن نجد في هذا المزلق متمسكاً فالسلف لم يقتحموا هذه المغاورَ و لم يخوضوا في المحاذاة والأجزاء والمكان. ولو بقينا في ساحتهم لما وصلنا إلى هذا المضيق. و نحن هنا نحتاج إلى توثيق عرى النقل بهذا المستمسك فأين ما عودنا عليه من سياقة المتون وتمحيص الأسانيد، فالمقتدي بهم لا يكون قط أحوجَ إلى الاستمساك بذلك من هذا الموضع الذي التزم فيه بالمحاذاة على العرش وامتياز يمينه عن شماله. وكأني بابن تيمية رحمه الله آنس من هذا المستمسَك انقطاعاً وظن بكاهل سنده نوءا عن رفع ثقل هذا الالتزام فآثر أن يغيِّب عنا مشهدَ انقطاعه وانفلاته وسقامة متنه. ونذكِّر أيضاً بأسلوبه في العزو فما زعم أنه قول طائفة من السلف لم يُروَ إلا عن اثنين من السلف و لم يصح عن أحدهم وقد استوفينا الكلام عليه في الشبه السمعية.

اعتراض آخر وجوابه:

ثم ذكر ابن تيمية رحمه الله وجوهاً وكلاماً طويلاً في الاعتراض على أنه إذا كان مركباً من الأجزاء المتماثلة جاز عليه التفريق. قال:(وفي الجملة فأصل هذا الكلام أنه فرض تماثلاً وقال فيه يلزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر فيقال له التماثل الذي سلمناه لم يدخل فيه ما يستلزم جوازَ التفريق أو جوازَ حلول كل بعض محلَ الآخر.

ولا يدخل هذا في مسمى التماثل المفروض. وإن قلت بل هو داخل في مسمى التماثل الذي فرضتُه كان النزاع لفظياً وعاد الكلام إلى القسم الثاني.

فيقال لك لا يكون مماثلةً بهذا الاعتبار الذي ذكرته. كما قد يقال ابتداءً لا يجب أن تكون الأبعاض متماثلة، بل يجوز أن تكون غيرَ متماثلة، كما أن الصفاتِ مثلَ الحياة والعلم والقدرة ليست متماثلة. فيقول هؤلاء في القدْر ما قاله الباقون في الوصف، ويقولون **أبعاض المقدار**

كآحاد الصفات، وإذا كان حاملاً لصفات ليست متماثلة كان أيضاً جامعاً لأبعاض ليست متماثلة فما الدليل على بطلان ذلك)[1]

ويقال في الجواب: الكلام في تماثل الأجزاء التي تلزم من أثبت الجهةَ للباري سبحانه.

فان كان التماثل الذي سلمت به هو تماثل الأجسام المخلوقة فلا تنفع دعوى أن هذا التماثلَ لا يستلزم جوازَ التفريق لأن من أحكام المتماثلين الإستواءُ في اللوازم ومن هذه اللوازم جوازُ التفريق والاجتماع. وقد سلم في غير هذا الموضع بأن المتماثلين يشتركان في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة التي تثبت للقدر المشترك. ومن الأحكام التي تجوز على الجسم جواز الافتراق والاجتماع.

وإن كان التماثل الذي سلم به هو تماثلُ الأجزاء في ذات الباري التي استلزمها وصفُه بالتحيز والاختصاص بالجهة، وهو الذي ينبغي أن يكون مرادَه فهذا اعتراف بإثبات التركيب في ذات الباري من أجزاءَ متماثلة الماهية فيبقى زعمه أن هذا التماثلَ لا يدخل فيه ما يستلزم جوازَ التفريق. ولكن ما الذي يغنيه إنكارُ استلزام جوازِ التفريق عن اعتقاد التجسيم بعد إثبات التركيب من الأجزاء؟. فهل يبرأ من التجسيم من وصَفَ الله عز وجل بما لا يليق به من إثبات التركيب من الأجزاء بزعمه أن هذه الأجزاءَ تتماثل تماثلاً لا يستلزم جوازَ تفريق هذه الأجزاء؟ وهل من صفات كمال الباري أن يكون مركباً من أجزاء متماثلةٍ لا تقبل التفريق؟

قوله:"..ويقولون أبعاض المقدار كآحاد الصفات" ؟

يقال: هب أن النفاة كانوا عند ظنه بهم فلم يحسِنوا جواباً، فإن كان منفياً عنده فلِم يثيرُ الشبهة وهو الذي يعد علمَ الكلام بدعة حتى في الدفاع عن العقيدة فلم بدَّع المدافعَ ووقفَ في صف المدافع عن دليلٍ ينفي الأبعاضَ والمقدار والتحيز؟ و لم يقدم لنا دليلاً واحدا ينفي المقدارَ والأبعاض. وإن كان عندك حقاً ما أثرتُه من إثبات مقدار ذي أبعاض للباري سبحانه

(1) تلبيس الجهمية 2/242-244

فما الدليل الذي تطالب به؟ هل هو الدليل على نفي المقدار؟ أم على نفي الأبعاض؟ وأدلـــةُ نفيٍ ذلك هي كل أدلة نفي التجسيم، بل المقدارُ الذي تثبته هو الجسم الذي ننفيه.

ومن العجب قياسُ اختلافَ أبعاض المقدار على آحاد الصفات. فكيف يكون إثباتُ أبعـــاضٍ مختلفةٍ كإثبات صفات مختلفة ؟ مع أن الصفة كمالٌ أثبته الشرع والعقل. والمقدارُ والأبعـــاض نقصٌ نفاه العقل والشرع. واختلافُ أبعاضِ المقدار يستلزم التركيبَ الخارجي دون اختلاف الصفات وقد سبقت الأدلة الدالة على تنزيهه سبحانه عن التركيب.

ثم قال في وجه آخر:

(يقال لاريب أن مضمونَ هذه الحجةِ أنه لو كان على العرش لكان جسماً عظيماً وإذا كـــان جسماً وجب جوازُ التفرق عليه.

وقد تقدم أن القائلين بأنه على العرش منهم من يمنع المقدمةَ الأولى ومنهم من يمنع الثانيةَ ثم يقال قد أخبر الله تعالى في كتابه أنه الصمدُ، وقد قال عامة السلف من الصحابة والتـــابعين وغيرهم إن الصمدَ هو الذي لا جوف له، **وقالوا أمثالَ هذه العبارات التي تـــدل علـــى أن معناه أنه لا يتفرق** ، واللغة تدل على ذلك فإن هذا اللفظَ وهو لفظ صَمد يقتضـــي الجمـــعَ والضمَ كما يقال صَمَدتُ المالَ إذا جمعته،

وقد قال من قال من حذاق أهل الكلام وغيرهم إن هذا تفسيرُ المجسمة لأن الأجسامَ نوعان أجوفٌ ومصمتٌ كالجمادات منها أجوف ومنها مصمت فالحجر ونحوه مصمت قالوا هـــذا يقتضي أنه جسم مصمت لا جوف له. وهذا يدل على أن صمديتَه تنـــافي جـــوازَ التفـــرق والانحلال عليه. فإن قال أنا أثبت امتناعَ التفريق عليه بالإجماع أو موافقة الخصم.

قيل له الذي يوافقك على دليلٍ وافقك على أنه مجتمع يمتنع عليه الافتراق و لم يوافقك على أنه لا يوصف باجتماع ولا افتراق. وحينئذ فهو يقول أنا ما علمتُ امتناعَ الافتـــراق عليـــه إلا بوجوب اجتماعه. كما أني لم أعلم امتناعَ الموت عليه إلا لوجوب حياته و لم أعلـــم امتنـــاعَ الجهل والعجز عليه إلا لوجوب علمِه وقدرته و لم أعلم امتناعَ العدم عليه إلا لوجوب وجوده فإن نازعني منازع فيما أثبتُه وقال ليس بمجتمع أو ليس بعالم أو ليس بحي ولا قادر أو لـــيس

بموجود وطَلبَ مني أن أوافقَه على أنه لا يجوز عليه الافتراقُ والعدم والموت والجهل والعجـــز ونحو ذلك كان قد طلب مني موافقتَه على امتناع أحد الضدين دون ثبوت الآخر الذي هـــو من صفات الكمال أو الذي ليس هو من صفات النقص أو الذي ليس هو عندي من صفات النقص، وكان حينئذ من جنس الملاحدة الذي يطلبون أن أوافقهم على أنه لـــيس بميـــت ولا عاجز ولا جاهل مع منازعتهم لنا في أنه حي عالم قادر)[1]

أما قوله "إن القائلين بأنه على العرش منهم من يمنع المقدمةَ الأولى ومنهم من يمنع الثانيةَ " فقد تقدم الجواب عن مثله

وأما ما ذكره من الكلام في تفسير الصمد فيقال: الاجتماع ونفي التفرق الذي يفيده لفـــظ الصمد في اللغة هو اجتماع الجسم وصلابته ونفي وقوع انقسامه. فلا يخلو إما أن تكون هذه الآية قد دلت على ذلك أو لم تدل عليه،

فإن لم تكن قد دلت عليه فلا تكون معارضتُك تامةً ولايكون لحشر اللآية الكريمـــة في هـــذا السياق معنى. وإن دلت عليه معاذ الله فقد دلت على إثبات لوازم الجســـم مـــن الصـــلابة والإصمات،

فتأمل أنه يرى أن هذه الآية إن دلت على امتناع التفريق عليه بطل قول الـــرازي "إن كـــل جسم يصح عليه التفرق والانحلال. فلا يبطل ما ادعاه الرازي من عموم هذا الحكم وشمولـــه لكل جسم إلا إذا كانت الآية تثبت امتناعَه عن فرد يدخل في هذا العموم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قوله:" وإن لم تكن دلت على ذلك فأنت لم تذكر دليلاً عقلياً على امتناع التفرق عليـــه ولا نصاً ولا إجماعاً" يقال: كل أدلة نفي التجسيم تدل على نفي لوازمـــه ومنـــها قبـــول الاجتماع والافتراق وهل ظهر في الأمة من يصف ربَه بأنه مجتمع يمتنع عليه الافتراق، ويعـــدُّ

(1) تلبيس الجهمية مستخلصاً من 2/247-250

الاجتماعَ والافتراقَ في حق الباري سبحانه ضدين كالموت والحياة لايمكن ارتفاعهما عنه معاً، لأن أحدَهما من صفات الكمال، ولأن نفيَهما من جنس الإلحاد!

ثم يزيد ابن تيمية رحمه الله تقريرَ ماسبق في وجه آخر فيقول:

(لا ريب أن الله سبحانه مقدس منزه عن جواز الافتراق والتمزق عليه سبحانه لكن إقرارَ الفطر بذلك ليس بأعظم من إقرارها بتنزهه عن العدم والتلاشي بل عِلم القلوب بوجوب وجوده وامتناع عدمه أعظم من إقرارها بامتناع تفرقه وانحلاله، وهي لِما يستلزم عدمه أعظم نفياً منها لما يقال إنه يستلزم تفرقه وانحلاله. وإذا كان كذلك فقد استقر في الفطر أن القول بكونه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا يشار إليه ولا يمكن الإحساس به أدلُ على عدمه من دلالة كونه مجتمعاً على جواز التفرق عليه، فإن الأول عند عامة الناس بديهي فطري وأما الثاني فلا تمكن معرفته إلا بدقيق النظر إن كان صحيحاً.

وإن كان كذلك فالمتناظران في هذه المسألة يقول النافي فيها للمثبت كونُ ما نفيتُه من أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا كذا ولا كذا يستلزم عدمَه إنما هو من حكم الوهم والخيال، وأما كون وجوده فوق العرش يستلزم جواز الانحلال عليه فمعلومٌ بالقياس العقلي البرهاني، والمثبت يقول أما لزوم ما ذكرتَه للعدم فمعلوم بالفطرة الضرورية العقلية وأما لزوم ما ذكرتُه أنا للانحلال فإنما هو شبهات مركبة من ألفاظَ مشتركةٍ.

وحينئذ فإن تحاكما إلى فطر العالم السليمة قضت للمثبت على النافي، لأن إقرار الفطر بما يقول المثبت معلومٌ وإقرارها بما يقوله النافي غير معلوم.

وإن تحا كما إلى المقاييس العقلية فيقال قول هذا الرازي وأمثاله المتقدم في مقدمته: " إن الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاقما فذلك له قانون، فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجاً آخر وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات" [1]إما أن يكون هذا الكلام

---

(1) أساس التقديس 14، وانظر نحوه في المطالب العالية14/2.

حقاً وإما أن يكون باطلاً فإن كان حقاً بطلت هذه الحجة وأمثالُها مما بناه على الجوهر الفرد نفياً وإثباتاً وعلى كون الأجسام توصف بالاجتماع والافتراق وأن الجواهر والأجسام متماثلة أو مختلفة لأن هذه الأمور كلها جسمانيات فالعقل الذي ينظر في هذه الأمور لا يجوز أن ينظر به في الإلهيات، وهذا المؤسس وأمثاله من هؤلاء المتفلسفة والمتكلمة إنما يتكلمون في التجسيم نفياً وإثباتاً بالنظر الذي نظروا به في الجسمانيات المخلوقة فيكون كلامهم كله في ذلك باطلاً.. وإن كان هذا الكلام باطلاً لم يصح أن يُبطل به ما استقر في الفطر استقراراً ضرورياً من أن رب العالمين فوق العالم وأنه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه. وهذا الكلام في غاية الإنصاف فإن هؤلاء القوم يريدون أن يبطلوا ما استقر في الفطر بما لا يصح إلا بما استقر في الفطر وبما هو دونه، فإن كان ما استقر في الفطر حقاً لم يكن لهم دفعه، وإن كان باطلاً لم يكن لهم الاحتجاج به على إبطال ما استقر في الفطر. فإن هذا يكون قدحاً في الأصل فإثبات الفرع والقدح في الأصل قدح في الفرع، وهذه عادة القوم المخالفين للفطرة والشرعة...

ومما يوضح هذا أن عامة الحجج التي احتج بها على نفي كونه جسماً ونفي كونه على العرش- مثل تماثل الأجسام وتماثل الجواهر ومثل كون الجسم المتناهي يقبل الزيادة والنقصان يكون ممكناً ومثل كون الجسم مركباً إما تركيب الصفات وإما تركيب المقادير ..بل جميع ما يتكلمون به في هذا الباب من لفظ المتحيز والجهة والجسم والجوهر والاجتماع والافتراق والحركة والسكون سواء تكلموا به في صفات الباري نفياً وإثباتاً أو تكلموا به في المخلوقات وصفاتها نفياً وإثباتاً أو في أدلة حدوثها وإمكانها أو غير ذلك كل هذه الأمور- إنما هو كلام في الجسم وأحكام الجسم وما يتبع ذلك فإن كان هذا الكلام والعقل الذي به يُعرف مثلُ هذا الكلام غيرَ مقبول في العلم الالهي بطل جميع ما ذكره الفلاسفة والمتكلمون جميعاً مما يتعلق بهذا. وإذا بطل لم يصح أن ينفوا بمثل هذا الكلام ما عُلم بالفطرة ولا ما دلت عليه الشريعة وهذا من أعظم المفاسد وحينئذ فلا يصح قولهم إنه ليس بجسم ولا متحيز ولا في جهة وأنه ليس فوق العالم يشار إليه.

وإن كان مثل الكلام والعقل الذي به ينظر في الأجسام وصفاتها مقبولاً في العلم الالهي بطلت مقدمته كلها وكان من أعظم العلوم في العقل أن الباري فوق العالم وأنه يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه بل يمتنع أن يكون شيء من الموجودات كذلك كما تقدم وهذا بين وله الحمد والمنة.

وأما أن يخالفوا ما فطر الله عليه عبادَه وما أنزل به كتبه وأرسل به رسله بمقاييسَ لا تدل لهم إلا بمقدماتٍ كثيرةً مركبة لابد فيها من الاستدلال بما هو في الفطرة دون ما دفعوه أو مثله مع مافيها من الألفاظ المشتركة وغيرها، فهذا لا يفعله إلا جاهل أو ظالم أو مَن جمَع الأمرين بل هو من أعظم العالمين جهلاً وظلماً لكونه يتكلم في الله وأسمائه وآياته بمثل هذا العقل الفاسد وكان من أعظم المطففين في أصول الدين...

يقرر هذا أن الكلام في الشيء نفياً وإثباتاً مسبوق بتصوره فليس للإنسان أن ينفي شيئاً عن شيء أو يثبَته له إلا بعد تصوره تصوراً يمكن معه النفي والإثبات.

فإذا قال القائل عن موجود إنه جسم أو هو جوهر أو متحيز أو في جهة أو فوق العالم أو غير ذلك أو قال ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة ولا فوق العالم أو قال إن له علماً وقدرة أو حياة أو قال ليس له علم ولا قدرة ولا حياة فكل واحد من هذين لابد أن يتصور ما نفاه وما أثبته. فمن أثبت لله سبحانه وتعالى أمراً من الصفات فإنما أثبته بعد أن فهم نظير ذلك من الموجودات وأثبت القدر المطلق مع وصفه له بخاصة تمتنع فيها الشركة

ومن نفى عن الله شيئاً من هذه الأمور فإنما نفى ما علم نظيره في الموجودات ونفى عن الله أن يكون له مثل ما للمخلوق من ذلك. لم ينف ما يختص به الرب مما لم يعلم نظيره فإن هذا لم يتصوره حتى يحكم عليه بالنفي.

فالنافي لا ينفي شيئاً قط إلا ما له نظير فيما أدركه لأن نفسَ المنفي ما علِمه أصلا، لأن النفي المحض لا يُعلم بنفسه فإن النفس لا تباشر المعدوم حتى تشعر به وإنما تباشر الموجود وتقيس له نظيرا فينفي ذلك النظير عما هو منتف عنه..

فأما نفيه قبل العلم به من جهة القياس فممتنع فإنه لا يكون معلوماً ولا يُعلم المعدوم إلا بنوع قياس.

فإذن كل ناف فلابد له من القياس على ما في الموجودات الجسمانية. **وأما المثبت فإنـــه وإن احتاج إلى نوعِ قياس فإنه يثبت معه الفارق الذي يقطع المماثلة بالأمور المخلوقة فهو وإن كان جامعاً فمعه فارق أقوى من جامعه** بخلاف الثاني فإن عمدته على الجامع وهـــو القـــدر المشترك الذي ينفيه)[1]

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: أن نقول إثبات التجسيم خوفاً من لزوم عدمه ذريعةٌ تذرع بها سلف المجسمة لَّما ضاقت عقولهم عن الإيمان بموجود ليس كمثله شيء، وتسلل من الوهم إلى فطرهم أن القول بكونه لا داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن الإحساس به دليل على العدم. فإن صح أنه عنـــد عامة الناس بديهي كما ذكرابن تيمية رحمه الله فإن عوام الناس لا يفرقون بين الوهم والعقل، ومثل هؤلاء لايكون ما سماه فطرةً لهم حَكَماً ولا مرجحاً في أعلى المطالب وأسمى المعـــارف، ولا نترك ما يمكن معرفته بدقيق النظر تبعاً لأعوام الناس إن سلمنا أن عوام الناس لا يقبلـــون الاعتراف بموجود لا يكون مبرءً من أحكام الجسم فلا يكون داخلاً ولا خارجاً.

الوجه الثاني: قوله:" فإن تحاكما إلى فطر العالم السليمة قضت للمثبت على النافي..."

هنا يعود ابن تيمية رحمه الله ليقدم حلاً يحسم به النزاع بين الفريقين فبعد أن ادعى كل فريق أن العقل يؤيده وأن الوهم يقود منازَعه فعلى الفريقين التحاكمُ إلى مايسميه بالفطرة. ويسجل ابن تيمية رحمه الله على هذا الحاكم تفاوتاً في حكمه على المذهبين! مع أن أحـــد الحُكمـــين باطل عند العقل قطعاً. ولا يَقبل عقل كل من الفريقين إلا القطعُ ببطلان المـــذهب الآخـــر. فإثباتُ قبول الافتراق والاجتماع تجسيمٌ قَطعَ العقلُ والنقل بنفيه عند المنزهين، وعند المثبـــتين يستلزم النفيُ عدمَ الباري كما سبق فهل يقبل العقلاء تحكيمَ حاكم يتردد في القطـــع بهـــذه

(1) تلبيس الجهمية 2/252-257

المسألة ويتفاوت عنده النفي والإثبات عظمة وشدة ؟ محالٌ أن يقبل العقــلاء تــرْك العقــلِ والتحاكم إلى مايسميه بالفطرة. والنافي يطعن في صلاحية هذا الحاكم فإن كــان الحُكــم في هذه المسألة مما يعرف بالبديهة لم يحصل فيه مثل هذا الخلاف، وإن كان الحكم نظرياً فكيف يمكن للفطرة أن تستقل بالنظر؟

وكيف يمكن تقييم سلامةِ الفِطَر التي يدعونا إلى التحاكم إليها في هذه المسألة؟ وكيف توصل إلى تتبع هذه الفطر السليمة ومعرفة حكمها الذي ذكر؟

بل النافي يقول الفِطَر التي لم تتلوث بالتشبيه والتجسيم سلَّمت بأن الله ليس كمثله شــيء في شيء فلا يكون التنزيه مستلزما لعدم الباري. بل ما يضيق إدراكُه عن الإقرار بموجود لــيس كمثله شيء ولا يخضع لأحكام الموجودات إن كان عقلاً فهو عقلُ مجسمٍ، وإن كان فطــرةً فهي فطرة تلوثت بالتجسيم.

وابن تيمية رحمه الله ساعدنا في منع قياس الغائب على الشاهد وأن نُدخل الباري في قضــية كلية يستوي فيها أفرادها، ولكن من المعلوم أن برهانَه لابد فيه من أن يقول: كل موجود إما أن يكون داخل العالم أو خارجه، ولا بد فيه من إدخال الباري في هذه القضية الكليــة الــتي يستوي أفرادها.

فإذا كان العقل لا يحكم بأن النفيَ يستلزم عدمه إلا بقياس وتشبيهٍ فالفطرة لاتحكم فيه بمثلــه إلا متابعةً لهذا العقل وتأثراً بحكمه.

قوله: " وإن تحاكما إلى المقاييس العقلية.." يقال: إن الإنسان إذا تأمل في أحــوال الأجــرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاقما فذلك له قانونٌ. فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبيــة وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجاً آخر وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات. فإذا سمع نحو قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" وقوله تعالى: "وهو القاهر فوق عباده" عرف أن ذلك في قانون الأجسام قد يستلزم الفوقية الحقيقية، فإن لم ينظر في وصف ا لباري سبحانه بما يليق بالجسمانيات عَلم أن ذلك لا يستلزم الفوقية الحقيقية.

بل لا يستلزمها حتى في أحكام الجسمانيات كما هو ظاهر في قوله تعالى "وإنا فوقهم قاهرون"[1] وقولنا قد استوى بشر على العراق

الوجه الثالث:

كيف يبطل هذا الكلام وهو نظر في الجسمانيات وحكم على الأجسام! فالعقل الذي نظر في الجسمانيات حَكَم بإثبات الجوهر الفرد وبكونِ الأجسام توصف بالاجتماع والافتراق وبأن الجواهر والأجسام متماثلة ثم حكم بأن الموجودات أجسام وأعراض وأن الباري سبحانه لا يشبه شيئاً من الموجودات فليس بجسم حتى يجوزَ عليه ما يجوزُ على الأجسام من الاجتماع والافتراق والفوقية التي تثبت للأجسام، فلا بد من الإقرار بالعجزعن إثبات وصفٍ لم يثبته لنفسه أو لم يثبته له رسوله. أما نفي صفة من الصفات فيكفي أن ينظر العقل في الجسمانيات فلا يتعداه ثم يعلم أن هذه الصفة من صفات الأجسام المخلوقة لينفي وصْفَ الباري سبحانه بها لأنه كان قد حكم من قبل بأن الباري ليس كالمخلوق، أو كان قد خضع للسمع الذي نص على نفي أدنى مشابهة بين الخالق والمخلوق. فليس في هذا المسلك ما يتجاوز العقل فيه حدودَ النظر في الجسمانيات، ولا شك أن حكمَه فيها مقبول

الوجه الرابع:

ما ذكره و وصفه بأنه غايةُ الانصاف خطابيٌ إن كان فيه انصاف فهو لمن يقبل التحاكمَ إلى حاكم يتردد في القطع بالجواز أو الإحالة على ما يستلزم عدم الباري عند فريق وما يستلزم التجسيمَ عند فريق آخر كما سبق.

وهؤلاء المتكلمون إنما أرادوا أن يبطلوا ما تسلل إلى فِطر بعض الموحدين من إثبات لوازم الجسم بما استنبطوه من أدلة العقل والنقل وبما هو مثله مما استقر في الفطر السليمة من التنزيه. فإن كان ما استقر في الفطر هو التنزيه عن لوازم الأجسام فهو الحق الذي لم يدفعه أحد منهم بل استخرجوا من العقل والسمع ما يثبته.

---

(1) الآية (127) من سورة الأعراف.

وإن كان ما استقر في الفطر من لوازم الجسم فهو الباطل. ولانسلِّم بل لا يتبين وجهُ المنع من الاحتجاج بالعقل على إبطال ما استقر في الفطر. فقد دل الشرع على أن الفطر قــد تفســد بفساد ما حولها وجعَل العقل حجةً على المكلف.

الوجه الخامس:

قوله:" وإذا بطل لم يصح أن ينفوا بمثل هذا الكلام ما عُلم بالفطرة ولا ما دلت عليه الشريعة وهذا من أعظم المفاسد وحينئذ فلا يصح قولهم إنه ليس بجسم ولا متحيز"

يقال: لو سلمنا أن كلام العقل في النفي باطل فأين في الشريعة ما يدل على أنه جسم متحيز في جهة ما فوق العالم؟

ولو بطل تفيهم بالعقل و لم يدل عليه سمع فهل يكون مالم يصح نفيــه مســتقراً في الفطــرة عندك؟

وما قولك إذن لمن اطلع على اعتراضك على أدلة النفاة واقتنع بعدم صحة نفي الجسم والحيز والجهة هل هو ثابت أو منفي عندك؟

إن كان باطلاً فأين في كلامك ما يبطله حتى نعتمده دون غيره في النفي، فليس الباعث على الاستدلال لنفيه إلا خوفُ الفتنة على عوام الخلق من إثبات الجسمية ولوازمها فهب أن أحداً لم يحسن الاستدلال على نفيه فمن أين يُستخرج الدليل عليه؟

وإن كان حقاً فلِم لَم يصرح بإثباته حتى لا يظن مقلدوه أنه غير ثابت عند ه أيضاً.

الوجه السادس:

قوله:" وإن كان مثل الكلام والعقل الذي به يُنظر في الأجسام وصفاتها مقبولاً في العلم الإلهي بطلت مقدمته كلها وكان من أعظم العلوم في العقل أن الباري فوق العالم وأنــه يمتنــع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه " يقال: لا شك أن العقل بعد النظر في الجســم يمنــع أن يكون شيءٌ من الأجسام لا داخل العالم ولا خارجه، فإذا كان الباري جسماً فمسلم أن من أعظم العلوم في العقل أنه خارج العالم وإذا لم يكن جسماً فالحكم بأن الباري إما أن يكــون داخل العالم أو خارجه من أعظم الوهم والشبهة

الوجه السابع:

قوله: " الكلام في الشيء نفياً وإثباتاً مسبوقٌ بتصوره.."

سلمنا أن الكلام في ا لشيء إثباتاً مسبوق بتصوره فهل تصوره تصوراً يمكن معه إثبات التحيز والحد والتناهي وجواز الإشارة الحسية إليه؟ كيف وقد قال تعالى: "ولا يحيطون به علماً "[1] وقال أيضا "ليس كمثله شيء". ثم لا نسلم أن الكلام في الشيء نفياً مسبوق بتصوره بل يكفي لذلك تصور مخالفته مع تصور مخالفه. فمثلاً لو دل عقلٌ أونقلٌ على أن الروح مثلاً ليست كالأجسام فمِن غيرِ توقفٍ على تصور هذه الروح ننفي جوازَ الإشارة الحسية إلى شيء على أنه هو الروح وننفي عنها سائر لوازم الجسم كالكون في الجهة وقبولَ الاجتماع والافتراق. ولا يلزم من هذا النفي تصورُ أمر غير تصورِ المخالفَة للمخالف. وفي حق الله عز وجل قد دل العقل على أن الباري سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات لأنه تصوَّرّ هذه المخلوقات فوجدها إما أن تكون أجساماً أو أعراضاً في أجسام ثم استخرج بعض ما أودع الباري سبحانه في هذا الكون مما يدل على وحدانية خالقه ونفي الشريك والنظير والشبيه فإن لم تسلِّم بحجيته فالسمع أيضا دل على نفي أدنى مشابهة بين الخالق والمخلوق. ومِن غيرِ زيادة على ما سبق من إثبات المخالَفة ومِن غيرِ حاجة إلى تصور الباري سبحانه نقول ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز. بل قوله تعالى "ليس كمثله شيء" وما تضمنه من أسلوب معجز في التعبير عن هذا المنفي وشموله وعمومه هو نفي للجسم ولوازمه، فالجسم شيء داخل في العموم الذي دل عليه اللفظ والأسلوب، والتجسيم إثباتٌ لأعلى درجات الإشتراك في وجوه المشابهة وهو المماثلة. وقد دل أسلوب الآية على نفي أدنى درجاته. فليس يُحتاج مع الآية الكريمة إلا تصور الموجودات وإدراجها في ما نفته الآية الكريمة.

الوجه الثامن:قوله" فمن أثبت لله سبحانه وتعالى أمراً من الصفات فإنما أثبته بعد أن فهم نظيرَ ذلك من الموجودات وأثبتَ القدرَ المطلق مع وصفه له بخاصة تمتنع فيها الشركة"

---

(1) الآية (110) من سورة طه.

لو سلمنا بصحة ذلك فقد أثبتَ ابن تيمية النهايةَ والحد والفوقية الحقيقية وجواز الإشارة إلى شيء منه دون شيء، و إنما أثبته بعد أن فهم نظير ذلك في الموجودات وأثبتَ القــدرَ المطلــق فأين الخاصة التي تمتنع فيها الشركة في نحو جواز الإشارة الحسية إليه مثلاً؟

ويكفي هذا النص شاهداً على الطريق التي دخل منها إثبات لوازم الجسم وهو قياس الغائــب على الشاهد. وأن ما أثبتَه أثبتَه بعد أن فهم نظير ذلك من الموجودات؟ وكيف يصح مع هذه القاعدة ما جعله شعاراً لمذهبه بأنه لا يصف الباري سبحانه إلا بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم؟

الوجه التاسع: " قوله ومن نفى عن الله شيئاً من هذه الأمور فإنما نفى مــا علــم نظــيره في الموجودات، ونفى عن الله أن يكون له مثل ما للمخلوق من ذلك".

يقال هذا مسلم فقد اتفقنا على أن من نفى عن الله شيئاً من هذه الأمور فإنما نفى مــا علــم نظيرَه في الموجودات ونفى عن الله أن يكون له مثل ما للمخلوق من ذلك.و لم ينف ما يختص به الرب مما لم يعلم نظيره فإن هذا لم يتصوره حتى يحكم عليه بالنفي. لكنه أيضاً لم يتصــوره حتى يحكم عليه بالإثبات وأنه مما يختص به الرب. وهذه شهادة منك أن الإثبات وحده هــو الذي يستلزم تصورَ الباري سبحانه وقياسَه على الشاهد.

ثم هذا الذي القدر المطلق بين الباري والموجودات من أين ثبت وجوده؟ وما ضــابطه؟ فإنــا نعجز عن جواب المجسمة إذا التزمنا هذه القاعدة في الإثبات، لأن المجسم يتبع هذه القاعــدة فيقول: أثبت لله سبحانه وتعالى الحجم من الصفات وإنما أثبته بعد أن فهمت نظير ذلك مــن الموجودات فأثبتَ القدرَ المطلق مع وصفي له بخاصة تمتنع فيها الشركة وهي الكــبر في هــذا الحجم الذي لا يساويه حجم بل لا يدانيه حجم! فكيف تمنع المجســمة إذا أثبتــوا الحجــم والمقدار وسائر لوازم الجسم بعد أن فهموا نظير ذلك من الموجودات فأثبتوا نحو ما ادعيته من القدر المطلق مع نحو ما ادعيته من الخاصة التي تمنع الشركة فيه؟

فإن وجدتَ جواباً فما الفارق بين الحجم الذي أثبته والتحيز في الجهة؟ و لم لا يصلح جوابك عنه أن يكون جواباً لنا؟

وكيف نجيب المنازع إذا سأل قائلاً: ما الذي يدعو إلى إثبات الخاصة التي تمنع الشـــركة ولا يمنع من أصل إثبات الشركة في قدر مطلق؟

وقولك:" النافي لا ينفي شيئاً قط إلا ما له نظير فيما أدركه لأن نفس المنفي ما علمه أصـــلا" شهادةٌ منك بأن نفي خصائص المخلوقين ولوازم الأجسام عن الله عز وجل لا يستلزم غـــير تصور ما علم نظيره في الموجودات.

الوجه العاشر:قوله " المثبت وإن احتاج إلى نوع قياس فإنه يثبت معه الفـــارق الـــذي يقطـــع المماثلة بالأمور المخلوقة.. بخلاف الثاني فإن عمدته على الجامع وهو القدر المشـــترك الـــذي ينفيه "

لم نسلم أن النافي لا بد له من القياس على ما في الموجودات كما سبق.

ونسأل عن مذهب الإثبات الذي ذكرت أنه يحتاج إلى قياس ويثبت الجـــامع بـــين الخـــالق والمخلوق مع الفارق. هل هو خير من مذهب النفاة الذين يثبتون الفارق بين الخالق والمخلوق بحيث ينفون به ما تدعيه من الجامع والقدر المطلق المشترك ؟ ولا نسلِّم لك ترجيحَ الإثبـــات على النفي لأن كلا المذهبين يحتاج إلى القياس بزعمك لكن الحاصل من مذهب النافي أنه كما ذكرت يقدِّر نظيرَ هذا الموجود في حق الله تعالى في الذهن ثم ينفيه عن الله تعالى فما نفاه هو نظير هذا الموجود فلم يثبته للباري بل نفاه. أما المثبت فقد قدَّر نظيرَ هذا الموجود في حق الله تعالى فأثبته ثم احتاج معه إلى إثبات الفارق! فأي الفريقين أكثر خوضاً في ذات الله عز وجل؟ وإذا ذكرت أن النافي يتقاصر عن العلم بالمنفي عنه أصلا فلِم لَم يتقاصر عن العلم بإثبات نظير ما في الموجودات للباري سبحانه حتى احتاج معه إلى إثباتِ خاصةٍ ينفي بها ما أثبته من نظير ما في الموجودات؟ فيكو ن بذلك قد زاد على مذهب النفاة في الخوض في ذات الباري ثم عاد ليحتاج مثل ما ذكر أن أصلَ مذهب النفي يحتاجه.

ثم يقال سلمتَ بأن المثبت معه جامعٌ بين الخالق والمخلوق ثم زعمت أن معه فارقاً أقوى مـــن هذا الجامع فنسأل: هذا الفارق الذي ذكرت أنه أقوى من الجامع كيف لا تكون قوته مانعة

من إثبات الجامع أصلاً؟ فإذا كانت قوته بحيث تقطع المماثلة بالأمورالمخلوقة فكيف لم تقطع اشتراكَ المخلوقات مع الخالق في قدر جامع ؟ وما الذي يجديه هذا الفارق ؟

والحكم الذي يلزم من القدر المشترك الجامع كيف يكون الفارق فيه أقوى من الجامع؟

و نسأل عن الذي تنفي به الأمورَ المخلوقة وتقطع به المماثلة بأي شيء تنفيه ولا تقع في مـــا عِبتَ على أصل النفي؟

المطلب الرابع: لو كان مختصاً بالجهه والحيز لكان متناهياً

قال الرزاي: (لو كان مختصاً بالجهه والحيز لكان لا يخلو إما أن يقال: إنه غير متناه من جميع الجوانب، أو يقال: إنه غير متناه من بعض الجوانب، أو يقال: إنه متناه من كل الجوانب. والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه مختصاً بحيز وجهة باطل.

أما قولنا إنه يمتنع أن يكون غير متناه من جميع الجوانب فيدل عليه وجوه

الأول:

أن وجود بعد لا نهاية له محال. والدليل عليه أن فرْضَ بعدٍ غيرَ متناه يفضي إلى المحال فوجب أن يكون محالاً، وإنما قلنا إنه يفضي إلى المحال لأنا إذا فرضنا بعداً غير متناه وفرضنا بعداً آخر متناهياً موازياً له ثم زال خط المتناهي من الموازاة إلى المسامتة فنقول هذا يقتضي أن يحصل من الخط الأول الذي هو غير متناه نقطة هي أول نقطة المسامتة وذلك الخط المتناهي ما كان مسامتاً للخط الغير متناهي ثم صار مسامتاً له فكانت هذه المسامتة حادثة في أول أوان حدوثها لا بد وأن يكون مع نقطة معينة، فتكون تلك النقطة هي أول نقطة المسامتة لكن كون الخط غير متناه يمنع من ذلك لأن المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية، فإذا كان الخط غير متناه فلا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى وذلك يمنع من حصول المسامتة في المرة الأولى مع نقطة معينة. فثبت أن هذا يقتضي أن يحصل في الخط الغير متناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة وأن لا يحصل. وهذا المحال إنما لزم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه فوجب أن يكون في ذلك محالاً فثبت أن القول بوجود بعد متناه محال)[1]

(1) أساس التقديس 50 وانظر شرح المواقف 7/243-250 فقد استوفى الجرجاني هناك إثبات تناهي الأبعاد بسبعة أدلة وأجاب عن كل ما يرد عليها وعن شبه المثبتين. وانظر أيضاً شرح الحكيم التبريزي على مقدمات موسى بن ميمون 31-44

ثم ذكر وجهاً آخر فقال:(لو كان غير متناه من جميع الجوانب لوجب أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته فحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطاً لأجزاء ذاته وأن تكون القاذورات والنجاسات كذلك وهذا لا يقوله عاقل)[1]

وقال في المطالب العالية: (إذا كان حاصلاً فى جميع الجوانب فالحيز الذي منه حصل فى جانب العلو إما أن يكون هو الذي حصل بعينه فى السفل أو غيره، فإن كان الأول فقد حصل الشيء الواحد دفعة واحدة فى أحياز غير متناهية وذلك باطل وإن كان الثانى لزم وقوع التركيب والتأليف فى ذاته وهو محال)[2]

(وأما القسم الثاني وهو أن نقول غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب فهو أيضاً باطل لوجهين.

الأول: أن البرهان الذي ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم سواء قيل إنه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب.

الثاني أن الجانب الذي فرض أنه غير متناه والجانب الذي فرض أنه متناه، إما أن يكونا متساويين في الحقيقة والماهية، وإما أن لا يكونا كذلك.

أما القسم الأول فإنه يقتضي أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الجانب الآخر، وذلك بقتضي جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى وهو محال.

وأما القسم الثاني وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف للجانب الثاني في الحقيقة والماهية فنقول إن هذا محال من وجوه:

الأول أن هذا يقتضي كون ذاته مركبة وهو باطل كما بينا.

الثاني أنا بينا أنه لا معنى للمتحيز إلا الشيء الممتد في الجهات المختص بالأحياز. وبينا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة بل يجب أن يكون ذاتاً، وبينا أنه متى كان الأمر كذلك كان جميع

---

(1) أساس التقديس 51-52

(2) 27/2

المتحيزات متساوية، وإذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك شيء مخالف للجانب الآخر في الحقيقة والماهية.

أما القسم الثالث وهو أن يقال إنه متناه من كل الجوانب فهذا أيضاً باطل من وجهين

الأول: أن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلةً الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان محدثاً)[1]

وزاد في المطالب العالية على ذلك وجهين (أنه لما أحاطت الحدود والنهايات به من كل الجوانب فنقول إن أحد نصفيه لا بد وأن يكون مغايراً للنصف الثاني، ثم أحد ذينك النصفين لابد وأن يماس النصف الثاني منه بأحد وجهيه دون الوجه الثاني وكما صح على النصف الأول أن يماس النصف الثاني منه بأحد وجهيه وجب أن يصح عليه أن يماسه بالوجه الثاني، ضرورةَ أن كل واحد من وجهيه على طبيعة واحدة وكل ما صح على الشيء وجب أن يصح على مثله ومتى ثبت ذلك ثبت جواز التفرق والتمزق والاجتماع والافتراق عليه وذلك محال.

أنه إذا جوزنا فى الشيء الذي يكون محدوداً متناهياً من كل الجوانب أن يكون إلهاً لهذا العالم فلا يمكننا البتة أن نقطع بأن الشمس والقمر ليسا إلهين لهذا العالم، لأنه لا عيب فيهما إلا أحد أمور ثلاثة، أحدها التناهي، والثانى كونه مركباً من الأجزاء والأبعاض، والثالث كونه قابلاً للحركة والسكون. فإذا جوزنا هذه الثلاثة فى حق الإله تعالى فحينئذ لا يمكننا جعل هذه الأشياء عيباً في الإلهية، وحينئذ لايكون لدينا ما نمنع به من ادعى أن أعلى الموجودات من الأفلاك التي يصح عليها التناهي والافتراق والاجتماع والحركة والسكون هو الله)[2]

قال:(فإن قيل ألستم تقولون إنه غير متناه في ذاته فيلزمكم جميع ما ألزمتمونا؟

قلنا الشيء الذي يقال إنه غير متناه على وجهين:

---

(1) أساس التقديس 52

(2) 27/2-29 بتصرف يسير

أحدهما أنه شيء غير مختص بجهة وحيز ومتى كان كذلك امتنع أن يكون له طـــرف ونهايـــة وحد. والثاني أنه مختص بجهة وحيز إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد، فنحن إذا قلنـــا لا نهاية لذات الله تعالى عنينا به التفسير الأول، فإن كان مرادكم ذلك فقد ارتفع النزاع بيننـــا، وإن كان مرادكم هو الوجه الثاني فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرنا من الدليل ولا ينقلب ذلك علينا، لأنا لا نقول إنه غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الإلزام فظهـــر الفـــرق وبـــالله التوفيق)[1]

وقد ابتدأ ابن تيمية رحمه الله بالاعتراض على القسم الثالث وهو التناهي من جميع الجوانـــب فقال:(قوله وأما القسم الثالث: وهو أن يقال كل متناه من كل الجوانب. فهذا باطـــل مـــن وجهين

الأول قوله –الرازي – "إن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك كان محدثاً على ما بيناه" فيقال له قد تقدم الكلام على هذه الحجة وبينا أن جماهير بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين يخالفونك في هذه المقدمة، وبينا فساد ما ذكرته من الحجة عليها بوجوه كثيرة بياناً واضـــحاً ونحن نحيل على ما ذكرناه هناك كما أحال هو عليه)[2]

وقال في ما أحال عليه: (.. يقال هناك صرحت بأن مجاز الاسم الصمد هو كونه لا قَدْر لـــه وإذا لم يكن له قَدْر فلا يجوز وصفه بالزيادة والنقص ولا يجوز وصفه بعدم الزيادة والـــنقص فإن كون الشيء يزيد وينقص أو لا يزيد ولا ينقص لكونه ذا قدر. **فما لا قدر له ولا يقبـــل الوصف بالزيادة والنقصان ولا الوصف بأنه لا يزيد ولا ينقص كالمعدوم** لا يقال فيه أنه لا يزيد ولا ينقص. وقد بسطنا هذا في الوصف بالنهاية وعدمها. وإذا كان كذلك فعدم قبـــول الوصف ثبوت ذلك ونفيه لا يكو ن صفة إلا للمعدوم لا يكون صفة للموجود كما بينا هـــذا

(1) أساس التقديس 52–54 وانظر نحوه في المطالب العالية 2/27–29
(2) تلبيس الجهمية 2/181

فيما تقدم فإن المعدوم لا يقبل الاتصاف بالصفات المتقابلة فلا يقال فيه عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا يزيد منقوص ولا غير يزيد منقوص.

فأما كون الشيء غيرَ موصوف بالزيادة والنقصان ولا بعدم ذلك وهو موجود وليس بذي قدر فهذا لا يعقل)[1]

والجواب من وجوه:

أولاً: أن نذكِّر أيضاً بأسلوبه في حكايته مذهب خصومه، وكأن ابن تيمية رحمه الله تهيب الاعتراض على هذه الحجة بالدليل فنسب مخالفتَها لجماهير بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين المخالفين. ولو سلمنا أن هؤلاء اتفقوا على المخالفة في أن المتناهي من جميع الجوانب يقبل الزيادة والنقصان وأن كل ما كان كذلك كان محدثاً فماذا في اتفاق هؤلاء الجماهير؟ وما يغني اتفاقهم من الحق الثابت بالدليل شيئاً. فإن أهل الحق لا يرهبهم مخالفةُ اليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين ما داموا متمسكين بقواطع العقل والنقل غيرَ غافلين عن قول الباري سبحانه: "وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون"[2] وقوله:" وان تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله"[3]. أما جماهير المسلمين فلم ينقل عن واحد منهم مخالفته في ما سبق.

ثانياً: أن نشير إلى المخرج الذي يعتمده ابن تيمية رحمه الله عند فقد الحجة إذ يعد الإثبات مخلصاً من لزوم عدم الباري سبحانه. فإذا أقام المنزه دليلاً بذل وسعه في الاعتراض على مقدماته حتى إذا وقف على تمام الحجة صور لنا أن هذه الحجة تستلزم عدم الباري سبحانه فإما أن نلتزم عدمه أو نختار الآخر فيكون أخف الضررين. إذ يضيق ابن تيمية رحمه الله ذرعا بإثبات موجود لا يكون كالموجودات موصوفاً بالمقدار. بل ينص على أنه لا يَعقل كونَ الشي موجوداً غير موصوف بالزيادة والنقصان ولا بعدم ذلك وليس بذي مقدار. فيلزمه أن له

---

(1) المصدر السابق 601/1

(2) الآية (106) من سورة يوسف.

(3) الآية (116) من سورة الأنعام.

مقداراً يقبل الزيادة و النقصان وأنه متناه. بل سيأتي أنه صرح بالتزامه وعده أبلغ من صـــفاته الذاتية.

ثالثاً: قوله:" عدم قبول الوصف ثبوت ذلك ونفيه لا يكون صفة إلا للمعدوم.. " لانسلم أن عدم ثبوت الوصف ونفيه لا يكون صفة إلا للمعدوم. بل يكون صفة للموجـــود الـــذي لايقبل الاتصاف بالزيادة والنقصان. ووصفه بذلك نفياً وإثباتاً فرع قبوله لذلك.

رابعاً: يقال: كيف تمنع من يلزمك بأنه إذا كان ذا قدر يوصف بالزيادة والنقصان فإمـــا أن يكون أكبر وإما أن يكون أصغر وإما أن يكون مساوياً للعرش؟ بل كيف تمنع من يقول عدم قبول الوصف بالصغر والكبر و القلة والكثرة وكذلك الذكورة والأنوثة لا يكـــون صـــفة إلا للمعدوم لا يكون صفة للموجود فإن المعدوم لا يقبل الاتصاف بالصفات المتقابلة ثم يكمـــل بنحو ما ذكرت ؟

ثم إذا كان عدم قبول الموصوف ثبوت ذلك ونفيه لا يكون صفة إلا للمعدوم لا يكون صـــفة للموجود والباري موجود فيلزمك أنه ذو قدر فيزيد وينقص، أو لا يزيد ولا ينقص. فإذا كان لا يزيد ولا ينقص فهو متناه يمكن أن يفرض فيه زيادة على مقداره، فإما أن يقبل هذه الزيادة فيحصل له كمال هو نقص باعتبار الكمال الحاصل، وإما أن لا يقبلها فيكون ناقصاً باعتبـــار الفرض. وإذا كان يزيد وينقص فهو أقبح من الأول.

رابعاً: هب أنا سلمنا لك الاعتراض هنا فثبتَ له بذلك القدرَ والنهاية لكن كل مـــا كـــان كذلك كان ممكناً. وكل ممكن حادث. فلا يتم إبطال الحجة إلا بإبطال هذه المقدمة، وهـــي بيان أن كل متناه فهو ممكن ولذلك قال فيها ابن تيمية رحمه الله:

(قوله" إن المتناهي يقبل الزائد والنقصان" قيل لك هذا ممنوع فيما وجوده بنفسه فإن صـــفاته تكون لازمة لذاته فلا يمكن أن تكون على خلاف ما هو عليه)[1]

---

(1) تلبيس الجهمية 602/1

فإن كان مراده في قوله "هذا ممنوع " قبولَه للزيادة والنقصان فقد سبق أنه عد ما لا يقبل الزيادة والنقصان كالمعدوم، وأنه لا يَعقل كونَ الموجود غير موصوف بالزيادة والنقصان ولا بعدم ذلك فمرة يمنعه ومرة لا يعقله إلا إذا كان على ما منعه.

وإن كان مراده أن الذي منعه هو أن يقبل المتناهي فرْضَ الزيادة والنقصان فيكون مكابرة في الضروري.

وإن كان مراده أن ما منعه هو أن يقبل الواجب المتناهي حصولَ هذا الفرض فيه فلا يرفع لزومَ إمكانه مجردُ حصول الفرض بل يكفي فيه صحة الفرض.

والحاصل أنه رحمه الله في هذا الوجه يلتزم بوصف الله بأنه ذو قدر لا يزيد ولاينقص وهو متناه، ثم ينفي أن يستلزم ذلك إمكانَه مستدلاً على ذلك بأن صفات الواجب لازمةٌ لذاته فلا يمكن أن تكون على خلاف ما هو عليه، ولكن لا يخفى أن الكلام في الذات لا في الصفات وأن عدَّها متناهيةً يستلزم ضرورة جوازَ افتراض مقدار هو أكبر منه ولا يمنع من هذا الافتراض عدمُ وقوعه على وفق الفرض فالكلام في تجويز الفرض لا في حصول هذا الفرض والإمكان يثبت بمجرد صحة هذا الفرض.

وقال أيضا في الاعتراض على هذا القسم:(.. يقال له إذا نازعك إخوانك المتكلمون الجهمية من المجسمة وغير المجسمة الموافقون لك على أنه ليس فوق العرش الذين يقولون لا نهاية لذاته ومساحته مع قولهم إنه جسم ومع قولهم إنه ليس بجسم فما حجتك عليهم..)[1]

وهذا غلط في فهم مذهب النفاة، فكيف يكون الجهمية من المجسمة مع أن ابن تيمية رحمه الله يجعل الجهمية رأس نفاة الصفات والمعطلة؟ فهل يتصور منهم نفي الصفات وإثبات الجسمية والمساحة؟ أما إخوان الرازي من المتكلمين من غير المجسمة الذين ينفون ما يثبته المخالف من الفوقية على العرش فليس من مذهبهم أن يثتوا نهاية ومساحة للذات غير متناهية كما يصور

(1) المصدر السابق 187/2 وانظر نحوه 548/1

ذلك ابن تيمية رحمه الله. وشتان ما بين إثبات مساحة غير متناهية وبين نفي المساحة والنهاية. وقد توقع الرازي مثل هذا الاعتراض.

ولو فرضنا أن هناك من نفى الفوقية على العرش وأثبت الجسمية و مساحة غير متناهية فجوابه هو جواب من قال إنه غير متناه من جميع الجوانب، وهوالذي ذكره الرازي في القسم الأول.

وأما لو فرضنا أن هناك من نفى الجسمية والفوقية على العرش ثم أثبت مساحة غير متناهية فيقال له: المساحة من لوازم الجسم ونفي الجسم يستلزم نفي المساحة متناهية كانت أو غير متناهية وإثبات المساحة فيه إثبات الجسم سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإما أن يختار الأول فيوافق الرازي، وإما أن يختار الثاني فيكون من القسم الذي ذكره الرازي أولَ الأقسام الثلاثة.

ثم يعترض ابن تيمية رحمه الله على ما ذكره الرازي في إبطال التناهي من جميع الجوانب فيقول: (وأما الوجه الثالث قولك " لو كان غير متناه من جميع الجوانب أوجب أن يكون العالم مخالطا لأجزائه وهذا لا يقوله عاقل "

فان أردت أن ليس في المكلفين من العقلاء من يقوله فقد قاله منهم طوائف كما ذكرناه عن الأشعري أنه نقل ذلك عن طائفتين ممن يقول إن له مساحة: طائفة تقول إنه جسم وطائفة تنفى الجسم. وأيضا فطوائف من الجهمية يقولون إنه بذاته في كل مكان وقد ذكر الأئمة والعلماء ذلك عن الجهمية وردوا ذلك عليهم. وطوائف أُخر يقولون إنه موجود الذات في كل مكان وأنه على العرش كما نقله الأشعري عن زهير وأبي معاذ التومني...فالغرض أن إخوانه من الذين يقولون أن الله ليس فوق العرش قد قالوا هذا كله وما هو أكثر منه.

ولهم في الجواب عن المخالطة من الكلام ما هو مع كونه باطلاً أقربُ إلى العقل من كلامه مثل قولهم إنه بمنزلة الشعاع للشمس الذي لا يتنجس بما يلاقيه وبمنزلة الفضاء والهواء الذي لا يتأثر بما يكون فيه ونحو هذا من الأمثال التي يضربونها لله، فهم مع كونهم جعلوا لله نداً وعدلاً ومثلاً وسمياً في كثير من أقوالهم إن لم يكونوا أمثل منه فليسوا دونه بكثير.

وأما إن أردت أن العقل يبطل هذا القول فلم تذكر على بطلانه حجةً عقلية، أكثر ما ذكرت قولاً تنفر عنه النفوس أو ما يتضمن نوع نقص. وأنت تقول ليس في العقل ما ينفي عن الله النقص وإنما نفيته بالاجماع. فهذا الوجه في جانب من يقول بالقسم الثالث)[1]

والجواب أن القول الذي نفاه الرازي عن العقلاء هو أن يكون متحيزاً غير متناه مخالطاً للعالم. وقد عارضه ابن تيمية رحمه الله بحكاية ثلاثة مذاهب، مذهب من يثبت المساحة والجسم ومذهب من يثبت المساحة وينفي الجسم. ومذهب طوائف من الجهمية يقولون إنه بذاته في كل مكان.

أما الأولان فهما مذهب واحد هو مذهب المجسمة وقد ذكرهما الأشعري في حكاية أقوال المجسمة[2] لأن من أثبت لوازم الجسم كالجهة والمساحة والمقدار والمكان لا ينجيه من التجسيم نفي لفظه. وهؤلاء قد لا يعدهم الرازي في العقلاء.

أما من سما هم ابن تيمية رحمه الله الجهميةَ إخوانَ الرازي فهؤلاء أبعد الناس عن مذهب الإثبات عنده، بل هم المعطلة عند ابن تيمية. فلا يجتمع إثبات عدمه مع إثبات مخالطته للعالم إلا في زعمه أو فهمه لمذاهب المسلمين الذين يُشنع عليهم بأبعد المذاهب عن بعضها. وهؤلاء ينفون الجسم لفظاً ومعنى، فإن قال أحدهم مع ذلك إنه بذاته في كل مكان فلا يلتزم المخالطة. وبعضهم مع نفي الجسم لفظاً ومعنى يقولون هو بكل مكان بالعلم أو التدبير. ونسجل على ابن تيمية رحمه الله أنه في النقل عن المذاهب لا يبرأ من الوهم أوالإيهام ونسجل عليه المبالغة في تكثير القائلين بها أحياناً وتقليلها أحياناً، فما حكاه عن طوائف الجهمية هو قول اثنين منهم بل هو ما فهمه من قولهما. وينكشف ذلك بنقل كلام من اعتمد ابن تيمية رحمه الله عليه في النقل عنهم وهو الامام الأشعري الذي قال: (القول في المكان. اختلفت المعتزلة في ذلك: فقال قائلون: البارىء بكل مكان، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في

---

(1) تلبيس الجهمية 189/2

(2) مقالات الإسلاميين 31 و207/1

كل مكان. والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة..وقال قائلون الباري لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه)[1]

وحتى من قال هو بذاته في كل مكان صرح بنفي الجسمية فلا يلزمه ما يلزم المجسم إذا زعم مع ذلك أنه غير متناه. وقد ذكر الإمام قول التنومي وزهير فقال:(ذكرُ قول زهيرالأثرى..وأنه موجود الذات بكل مكان وأنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول والمماسة، ..وأما أبو معاذ التومنى[2] فإنه يوافق زهيراً في أكثر أقواله)[3]

ومما يؤكد عدم فهمه لهذا المذهب قوله" بل قولهم أقرب إلى العقل من قوله أنه لا داخل العالم ولا خارجه" لأن المعتزلة اجتمعت على القول بأن الباري لاداخل العالم ولا خارجه.[4] ولأن الشيء إنما يجب أن يكون إما داخل العالم وإما خارجه إذا كان جسماً لأن غير الجسم لا يلزم أن يكون كذلك.

فالحاصل أن هذه المذاهب الثلاثة ليست هي المذهب الذي نفاه الرازي عن العقلاء وأنه لا يلزم هؤلاء ما يلزم من أثبت الجسم لفظاً أو معنى وقال إنه غير متناه.

بقي أن نسجل على ابن تيمية رحمه الله ما اعترف به من أن إثبات وجود الباري بذاته في العالم أقربُ إلى عقله من نفي لوازم الجسم بأن لا يقبل التقسيم الذي يقبله الجسم فيكون داخلاً أو خارجاً.

قوله:" إن أردت أن العقل يبطل هذا القول فلم تذكر على بطلانه حجة عقلية أكثر ما ذكرت قولا تنفر عنه النفوس أو ما يتضمن نوع نقص."

لوسلمنا أن غايةَ ما ذكره الرازي هو تنفير النفوس من لازم هذا القول فلا يحق لابن تيمية رحمه الله أن ينكر عليه الاعتماد على ذلك، لأنه كثيراً ما يتذرع بالفطرة السليمة ويستدل بها

---

(1) المصدر السابق 157 و212

(2) قال ياقوت في معجم البلدان 60/2: (تُومَن بالضم ثم السكون وفتح الميم ونون أظنها من قرى مصر منها أبو معاذ التومني وهو رأس الطائفة التومنية وهم فرقة من المرجئة)

(3) مقالات الإسلاميين 299-300

(4) انظر مقالات الإسلاميين 155

فما الذي يجيز له ذلك ويمنع غيره منه؟ ثم من أين أتى بما نسبه إلى الرازي؟ فلعله لم يفهم مذهبه. وإذا لم يكن في العقل ما ينفي النقص فلم اجتهد الرازي في بيان هذه الحجج التي وصفها بالقاطعة؟

أما قوله"..فالغرض أن إخوانه من الذين يقولون إن الله ليس فوق العرش قد قالوا هذا كله وما هو أكثر منه" فيقال: بل الغرض أن يغطي ما قد ينكشف من ضعف اعتراضه على الدليل. لأنه آنس الضعف في اعتراضه فحاول أن يقويه بما يصوره من تحزب المذاهب ضده تارة وبتشنيع أصل مذهب المستدل به تارة فهب أنا سلمنا أن الجهمية قالوا ذلك وما هو أكثر منه فما الذي يمنع هذا الدليل من أن يبطل كل هذه المذاهب؟ فلا يَبطل الدليلُ إذا كان يُبطل مذهبَ الإخوان! ولا يحتاج من أبطل مذهباً أن يستبدله إذا علم أنه يُبطل مذهب إخوانه.

هب أن ما ذكره ابن تيمية رحه الله قدحَ في إقامة الحجة على من وصف الباري سبحانه بهذا الباطل الذي اعترف بأنه باطل، فهلا ذكر لنا وجهاً واحداً في إبطاله مادام قد ذكر وجوهاً في الاعتراض على إبطاله.

أما الاعتراض على التناهي من جهة دون سائر الجهات فقد حاول أن يتجنب الاعتراض عليه، متذرعاً بأنه لا يعلم قائلاً يقول به فلا يكون مستحقاً للاشتغال بالاعتراض على نفيه فقال رحمه الله: (وأما القسم الثاني وهو التناهي من جهة دون جهة فما علمت به قائلاً فإن قال هذا أحد فإنه يقول إنه فوق العرش ذاهباً إلى غير نهاية فهو متناه من جهة العالم غير متناه من الجهة الأخرى وهذا لم يبلغني أن أحدا قاله. ونقلُ الأشعري يقتضي أن هذا لم يقله أحد)[1]

(1) تلبيس الجهمية 190/2

ومن الغريب أن ابن تيمية رحمه الله يمر على هذا الوجه من غير اعتـــراض يســـتحق الـــذكر ويكتفي بنفي علمه أن يكون بين أرباب المقالات من أثبته, مع أنه يفترض مقالاتٍ ووجوهاً يحتملها كلام الرازي أو يحمِّله إياها ثم يبدأ بالجواب عنها من وجوه، ثم ينص على أنه لا يعلم أحدا اختار هذا الوجه، وأنه ليس مرادَ الرازي فإذا كان هذا صنيعه حُق لنا أن نتعجب مـــن ترك الاعتراض على إبطال هذا القسم، ونزداد عجبا إذا علمنا أنه قول جمهور المجسمة؟ بـــل حكاه ابن تيمية رحمه الله عن الفراء الحنبلي وطائفة من أهل الإثبات قبيل صفحات فنقل قول الفراء: (.. الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهـــة التحـــت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل والعرش محدود فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة وليس كذلك فيما عداه لأنه لا يحاذي ما هو محدود بل هو مارٌّ في الميمنة والميسرة والفوق والأمام والخلف إلى غير غاية.. **وأما ما ذكره القاضي في إثبات الحـــد مـــن ناحيـــة العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه(الامام أحمد) وهو قول طائفة من أهـــل الإثبـــات** والجمهور على خلافه وهو الصواب)[1] وحكاه في درء التعارض عن غيرهم فقـــال: (ومـــن الناس من قال هو متناه من بعض الجهات وهذا مذكور عن طائفة من أهـــل الكـــلام مـــن الكرامية وغيرهم وقد قاله بعض المنتسبين إلى الطوائف الأربعة من الفقهاء) [2]

ثم قال ابن تيمية رحمه الله: (القسم الثاني وهو أنه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب، وإن كنا لم نعلم به قائلاً فلم تذكر دليلاً على إبطاله ولا استدللت على إبطاله بنص أو إجماع)[3] ، وقد سبق أن الرازي أبطله في أساس التقديس من وجهين

الأول أن البرهان الذي ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم سواء قيل إنه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب.

---

(1) المصدر السابق147/2

(2) 212/4

(3) بيان تلبيس الجهمية 190/2

و الثاني أنه يقتضي جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى أو التركيب الخارجي.

وقد اعترض ابن تيمية رحمه الله على الثاني من جهة أنه مبني على نفي التركيب وتماثل الأجسام فقال:(... يقال لك قد تقدم الكلام على إبطال حجة التركيب بما يظهر به فسادها لكل عاقل لبيب.فقولك.." جميع المتحيزات متساوية وإذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك الشيء يخالف الجانب الآخر في الحقيقة والماهية".

فيقال لك هذه حجة تماثل الأجسام وقد تقدم أنها من أبطل ما في العالم من الكلام، وهي منشأها من كلام المعتزلة والجهمية كما ذكره الأشعري وغيره كما أن الأولى من كلام الفلاسفة والصابئة وهي أيضا من حجج المعتزلة والجهمية..وأما حجة تساوي الأبعاد وتماثلها فهذه الحجة إن صحت فهي كافية في نفي كونه كذلك سواء قيل إنه متناه أو غير متناه، والحجة المستقلة بنفسها في المطلوب لا تصلح أن تجعل دليل بعض مقدمات دليل المطلوب لأن هذا تطويل وعدول عن سواء السبيل)[1]

وهنا يشهد ابن تيمية رحمه الله أن هذه الحجة إن صحت فهي كافية في نفي كونه كذلك، وهو نفسه في موضع آخر لا يقدح بهذه الحجة. بل يحتج بها على الفلاسفة، وينص على امتناع تناهي الأبعاد. فقال: (الذي يبين فساد مذهب هؤلاء الفلاسفة أن يقال قد عُلم بصريح العقل واتفاق العقلاء امتناعُ التسلسل في العلل وأما وجود حوادث لا تتناهى فلا ننازعهم فيه مطلقاً إذ كان أئمة السنة يقولون بذلك في أفعال الرب وأقواله.لكن تبين خطؤهم من وجوه:

..الوجه الثاني أن وجود حوادث لا أول لها إنما يمكن في القديم الواحد.[2] فإذا قدِّر قديمان كل منهما تقوم به حوادث لا تتناهى كما يقولون في الأفلاك فهذا ممتنع

---

(1) المصدر السابق2/192-193

(2)انظر رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها 30-40 وحاشية الكلنبوي على الدواني 113/1. وهذه المسألة من المسائل المشهورة التي التزم بها ابن تيمية رحمه الله ليتخلص بها من إلزامات المخالف ويتمكن بها= = من إثبات الحوادث من جهة ويدعي قدمها من جهة، وبنى على ذلك ما

لأن كلا منهما لا بداية لحركاته ولا نهاية مع أن أحدهما أكثر من الآخر وما كان أكثر من غيره كان ما دونه أقل منه فيلزم أن يكون مالا أول له ولا آخر يقبل أن يزاد عليه ويكون شيء آخر أكثر منه **وهذا ممتنع كما امتنع مثل ذلك في الأبعاد)**[1]

واستوفى المتكلمون الكلام على إثبات تناهي الأبعاد من وجوه بما لا مطمع في إبطاله[1]

يسميه قيام الأفعال الاختيارية بذات الله عز وجل إذ زعم فيها أن الله عز وجل يتحرك باختياره وينزل باختياره ويستوي باختياره، فإذا ألزمه المخالف بقيام الحوادث بذات الباري سبحانه لم يمكنه أن ينازع في حدوث الحركة بعد السكون لكنه بدعوى قدم نوعها يأمل أن يتخلص من هذا الإلزام كما صرح به هنا. وبنى على هذه المسألة قدم المفاعيل بعد أن صرح في السابقة بقدم الأفعال. وألزمه الإخميمي إذا ادعى قدم المفاعيل بنفي اختيارالباري سبحانه لأن الاختيار يقتضي سبق عدم المفعول على وجوده، والقصد إلى إيجاد الموجود محال، ولزوم الفعل والمفعول للفاعل المختار يفضي إلى القول بدوام وجود المفعول المنافي للقصد والإختيار فيلزم بالضرورة نفي الاختيار لأنه إذا كان فعله ومفعوله لازمين له في الأزل كانا دائمي الوجود أزلاً لوجوب دوام اللازم بدوام وجود الملزوم، ويلزم أن لا يكون الفاعل فاعلا في ذلك المفعول فإن القصد إلى إيجاد الموجود محال ويلزم تعطيل الرب عن الفعل وهو محال. ولا يفيده مع هذا الاعتقاد التصريح بأنه فاعل بالاختيار. والحق أن الرب كان ولا شيء ثم بدأ فخلق الشيء بمشيئته في الوقت الذي أراد خلقه فيه وبهذا يظهر أنه فاعل بالاختيار لا موجب بالذات. وذلك الشيء الذي ابتدأ الله الخلق به هو أول الحوادث فالقول بأنه ليس لها أول محال وتلبيس على الجهال.. ولم يصرح أحد من المسلمين من الصحابة فمن بعدهم إلى أواخر المئة السابعة بقدم شيء من العالم ومن نقل عن أحد منهم أنه صرح بقدم شيء من العالم فقد أعظم الفرية وإنما نقل التصريح بقدم شيء من العالم عن المعطلة إما للموجودات عن الرب أو للرب عن الفعل فلهذا نرجو أن لا يكون ابن تيمية عفا الله عنه أراد هذا المعنى الخبيث. وأما ما نقله ابن تيمية عن بعض علماء المسلمين أنهم عابوا على المتكلمين القول بامتناع حوادث لا أول لها فكذب، وكيف وجميع المسلمين أئمتهم وعامتهم يمنعون حوادث لا أول لها بل لا يعرف ذلك إلا عن بعض الدهرية..والذي صح عن بعض علماء المسلمين هو أنهم عابوا على المتكلمين الاستدلال بامتناع حوادث لا أول لها على إثبات حدوث العالم لكونها قضية غير جلية لا لكونها باطلة فكم من حق هو خفي ولو كان كل حق جليا لما جهلنا شيئاً. فبعد ظهور ذلك لا يسع أصحابه إلا أن يرجعوا عن القول بقدم نوع الفعل والمفعول الذي لم يأت به كتاب ولا سنة ولا صحابي ولا تابعي ولا تابع تابعي حتى أواخر المئة السابعة، بل اعتقدوا أن الله عز وجل كان ولا شيء معه فليس الأمر منقولا عنهم كذلك أعني القول بقدم نوع الفعل والمفعول.

وقد فتن بهذا المذهب من أتباعه من صرح بعبارات تذكرنا بكيفوفية ابن كرام فقال ابن عثيمين : (قولكم إن الحوادث لا تقوم إلا بحادث هذا ليس بصواب لأنا نرى أن الحوادث لا يلزم منها مقارنة المحدث، ومعنى هذا أني أنا حا دث الآن، لا شك أفعالي حادثة، هل يلزم من هذه الحادثة أن تقارنني؟ فإذن لا يلزم من قيام الحوادث بالله عز وجل أن يكون هو= =محدثاً أو حادثاً لأن الحوادث لا يشترط فيها مقارنة المحدث بل المحدث على حوادثه ثم ما أحدثه أنا سابق علمه أفعالي لم تقارني(هكذا) كذلك أفعال الله من الرضى والسخط وغيرها لا يلزم أن تكون مقارنة لله وعليه فيمكن أن تكون حادثة بعد أن لم تكن) المحاضرات السنية 211/1.

(1) درء التعارض 8/161-163

وأما كلامه على حجة التركيب وتماثل الأجسام فقد سبق الجواب عن مثله.

ومما استدل به الفخر الرازي في المطالب على فساد إثبات التناهي من جهة دون سائر الجهات أنه يفضي إلى المحال فقال:(الجزء الذي هو غير متناه متصل بالجزء الذي هو متناه فغير المتناهي اتصل بالمتناهي بأحد جانبيه وذلك الجانب متناه إذ لو لم يكن من ذلك الجانب متناهياً لامتنع أن يصير متصلاً من ذلك الجانب بغيره وهو متصل به لامتناع الافتراق عليه. فيثبت أن الجانب الذي هو غير متناه وجب أن يكون متناهياً من أحد جانبيه)[2]

ثم قال ابن تيمية رحمه الله معترضاً على الفخر الرازي في تفسيره لما يريده إذا وصف الباري سبحانه بأنه غير متناه فقال:(..فيقال المعقول المعروف إذا قيل: هذا لا يتناهى، أو لا حد له ولا غاية ولا نهاية أن يكون موجوداً أو مقدر الوجود ويكون ذلك الموجود أو المقدر ليس له حد ولا نهاية ولا منقطع بل لا يفرض له حد ومنقطع إلا وهو موجود بعده.... فأما وصف الشيء بأ نه غير متناه بمعنى أن ليس له حقيقة تقبل التناهي وتقبل عدم التناهي فوصف هذا بأنه غير متناه مثل صفة المعدوم بأنه غير متناهي لأنه لا يمكن له نهاية وحد وطرف..
فإذا قيل قول القائل في الله إنه غير متناهي بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بالنهاية وعدمها كان ذ لك بمنزلة قول القائل أن الله ليس بأصم ولا ميت ولا جاهل بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بهذه الصفات وعدمها فيكون المعنى حينئذ أنه لا يقال أصم ولا يقال غير أصم ولا يقال ميت ولا يقال غير ميت وهذا شر من أقوال الملاحدة الذين يمتنعون من إثبات الأسماء الحسنى له ونفيها، فإن أولئك يقولون لا نقول حي ولا غير حي بل يسلبون أضدادها فيقولون هو ليس بميت ولا جاهل وإن كان هذا الذي قالوه يستلزم عدمه كما تقدم، لكن ليس ظهور عدمه في ذلك كظهوره في قول القائل لا يوصف بالموت ولا بعدمه ولا بالعجز ولا بعدمه كما لا

---

(1) انظر المطالب العالية للفخر الرازي 105/6 وشرح المواقف 243/7-250
(2) المطالب العالية 28/2

يوصف بالقدرة ولا بعدمها ولا بالحياة ولا عدمها بمعنى أن ذلك لا يجوز أن يوصف بشـــيء من ذلك لا نفياً ولا إثباتاً فان هذا حال المعدوم المحض.

وإذا كان كذلك فقول القائل أنا أقول إن الله غير متناهي في ذاته بمعنى أن ذاتـــه لا تقبـــل أن يوصف بالتناهي وعدمه لأن ذلك من عوارض ذات المقدار كما لا يوصف بالطول وعدمـــه ولا بالقصر وعدمه ولا بالاستدارة والتثليث والتربيع وعدم ذلك لأن ذلك من عوارض المقدار وهو التجسيم والتحيز جمعٌ بين النقيضين. لأن قوله غير متناه في ذاته يفهم المقـــدار الـــذي لا يتناهى وهو البعد الذي لا يتناهى.. وقولهم بعد ذلك لا يقبل الوصف بالتناهي وعدمه نفي لما أثبتوه من كونه غير متناه.

وكذلك قوله "امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد" هذا يفهم منه أن ذاته غير متناهي فـــلا نهاية لها، وهو إنما أراد أن ذاته لا يجوز إثبات النهاية لها ولا سلبها عنها وهذا صفة المعدوم.

فالحاصل أنهم في هذا المقام إما أن يفسروا سلب النهاية بما هو صفة المعدوم أو بمـــا يســـتلزم وجوداً غير متناهي في نفسه

فإن قالوا إن وجود ذلك الموجود غير متناه في نفسه فهذا قول من يقول إن ذات الله لا نهاية لها. وإن قالوا إن ذاته لا يجوز أن يعتقد أو يقال فيها إنها متناهية أو أنها غير متناهية لأنهـــا لا تقبل الاتصاف بذلك فهذا صفة المعدوم سواء. فأحد الأمرين لازم إما تمثيل ربهـــم بالمعـــدوم وإما القول بأبعاد لا نهاية لها..

وهؤلاء الجهمية لهم قدح في كلا الأصلين فإنهم لا يقدرون الله حق قدره فلا يقبض عنـــدهم أرضاً ولا يطوي السماء بيمينه بل ليس له قدر في الحقيقة الخارجية عندهم وإنما قدره عندهم ما يقوم بالأنفس والأذهان فيثبتون لقدره الوجود الذهني دون العيني..وقـــد قـــال في الآيـــة

الآخرى: " وأن إلى ربك المنتهى"[1] وقال: "إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه"[2] وقال: "وردوا إلى الله مولاهم الحق"[3] وقال: "ألا إلى الله تصير الأمور"[4]

وإذا كان منتهى المخلوقات إليه وهو الغاية والنهاية التي ينتهى إليها امتنع أن يكون بحيث لا ينتهى إليه ولا يكون غاية وما لا يوصف بالنهاية لا ينتهى إليه أصلا فإنه لا اختصاص له حتى يكون الشيء غير منته إليه ثم ينتهي إليه. بل وصف الشيء بالانتهاء إليه وعدم الانتهاء إليه سواء كما يقوله الجهمية فإنه لا يتصور عندهم أن ينتهي إلى الله شيء أو يرجع إليه أمر أو يصير إليه أمر أو يرد إليه أحد..وليس هذا موضع تقرير ذلك.

وإنما الغرض هنا أن قوله: " الشيء الذي يقال إنه غير متناه على وجهين أحدهما أنه غير مختص بجهة وحيز" قول لا يعرف ما يعرف إطلاق القول على شيء بأنه غير متناه بهذا المعنى أصلاً إلا إذا كان معدوماً أو كان ذاهباً في الجهات كلها غير متناه كما يقدر من الأبعاد)[5]

والجواب من وجوه

الوجه الأول: أن هذه من شبه رأس المجسمة هشام بن الحكم وصارت سنة لمن بعده إذا أثبت لو ازم الجسم أن يتذرع بأن نفيه يستلزم عدمه فقد نقل الامام الاشعري عن أبي الهذيل أنه رأى في بعض كتب هشام بن الحكم أن ربه جسم ذاهب جاء فيتحرك تارة ويسكن أخرى ويقعد مرة ويقوم أخرى وأنه طويل عريض عميق لأن مالم يكن كذلك دخل في حدث التلاشي)[6] وعقول هؤلاء غلب عليها الحس فلم تذعن لإثبات موجود لا يكون كالمحسوسات فإذا عرض عليها الإيمان بموجود منزه عن عوالق الحس نشزت عن قبوله

---

(1) الآية (42) من سورة النجم.
(2) الآية (6) من سورة الإنشقاق.
(3) الآية (62) من سورة الأنعام.
(4) الآية (53) من سورة الشورى.
(5) تلبيس الجهمية 2/194-199
(6) انظر مقالات الإسلاميين 31

وحكمت بعدمه فليس في منهج عقل غلب عليه الحس إلا واحـد مـن المـذهبين التشـبيه والتعطيل. أما التنزيه فقد آثروا به غيرهم. فإن كان في مثل هذا العقل أثارة من أمل في النجاة فباستدراجهم إلى إعتاق العقل من قيد الحس وبتذكيرهم بما يلزم إثباته من المستشنعات بمثـل هذه القاعدة التي التزم بها ابن تيمية رحمه الله إثبات النهاية. لعلهم بعد ذلك يتنبـهون إلى أن الذي يحكم بأحد اثنين لا ثالث لهما التعطيل والتشبيه ليس جديراً بالخضوع له في وصف من ليس كمثله شيء. فنقول:

الوجه الثاني: سلمنا أن المعنى الذي ذكرته هو المعروف إذا أطلق الوصف بنفي النهاية لكـن المنزهين إنما ينفون النهاية في سياق تفصيلهم لما ينفى عن الباري سبحانه و ينفونه مقروناً بنفي الجسم فيقولون ليس بجسم وليس له حد ولا غاية ولا نهاية فلايكتفون في هذا المقام الـذي يقتضي التفصيل بنفي الجسم دون لوازمه وإن كان نفي الجسم يدل على نفي لوازمه.

الوجه الثالث: عد ابن تيمية رحمه الله قول القائل في الله إنه غير متناهي بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بالنهاية وعدمها بمنزلة قول القائل لا يوصف بالموت ولا بعدمه بمعنى أنه لا يجـوز أن يوصف بشيء من ذلك لا نفياً ولا إثباتاً. فيقال: كون الشيء لا يخلو عن أحد المتضادين فرع قبوله لهما، فإن قيل إثبات موجود لا يكون متناهياً ولا غير متناه محال.

قلنا: مسلم أن كل موجود يقبل الوصف بالنهاية وعدم النهاية يستحيل خلـوه عـن أحـد الوصفين أما إذا كان لا يقبل ذلك فخلوه عن طرفي النقيض غير محال، وهو كقـول القائـل يستحيل موجود لا يكون أكبر ولا أصغر ولا مساوياً لشيء معين، فإن أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه.

فيقال له: إن كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما وأما العرَض الذي لا يقبل واحداً منهما لأنه فقد شرطهما وهو المقدار فخلوه عنهما ليس محالاً، فكـذلك شـرط النهاية وعدمها هو المقدار فإذا لم يكن ذا مقدار لم يستحل خلوه عن أضداده فرجعت المسألة إلى أن موجوداً لا يتصف بالمقدار فلا يكون جسماً هل هو محال؟

وإذا كان كذلك فقول القائل أنا أقول إن الله غير متناه في ذاته بمعنى أن ذاته لا تقبل أن يوصف بالتناهي وعدمه لأن ذلك من عوارض ذات المقدار لايكون جمعاً بين النقيضين إلا إذا فهمت منه أنه ذو مقدار لا يتناهى، وقولهم بعد ذلك: لا يقبل الوصف بالتناهي وعدمه نفي لما فهمته. والتناقض وصف يلزم بإثبات معنين متناقضين و لم يثبتوا شيئاً من ذلك وإنما هو فهم فهمته ولا يلزمهم التناقض بسوء فهم غيرهم.

الوجه الرابع: الفرق بين ما ساوى بينهما ابن تيمية رحمه الله أن الحياة والعلم والقدرة من صفات كماله التي ثبتت بالعقل والنقل على سبيل القطع وأضدادها صفات نقص يتنزه عنها بالعقل والنقل. وأن العقل والنقل إن لم يدل على نفي الوصف بأنه متناه أو غير متناه فلا يدل على إثباته إلا إذا قسنا الغائب على الشاهد. وهو قياس باطل لأن الله ليس كمثله شيء من ذوات المقدار ولا القائمات بذوات المقدار.

الوجه الخامس: لا نسلم أنه يلزمهم تمثيل ربهم بالمعدوم إذا قالوا: إن ذاته لا يجوز أن يقال فيها إنها متناهية أو أنها غير متناهية. لأن مفهوم هذا القول نفي قبوله لهذه القسمة فهو صفة سلبية ويثبت ذلك أن المعدوم لا يوصف إلا بالصفات السلبية. والتمثيل إنما يلزم بالاشتراك في وصف ثبوتي فإذا وُصف اثنان بوصف سلبي لم يدل على تماثلها لأن السلوب لاتدل على قيام معنى بالذات، والتمثيل إنما يثبت بالإشتراك في وصف ثبوتي[1]

الوجه السادس: لوسلمنا أنه تمثيل واعتمدنا منهجك في ارتكاب أخف الضررين فإن تمثيله بالمعدوم خير من تمثيله بكل موجود من الأجسام وهذا التمثيل بالمعدوم من وجه خير من تمثيله بالأجسام في تمام ماهيتها.

الوجه السابع أن نبين ما اجتمع في كلامه في هذا الوجه من وصف الباري سبحانه فإن تجريده بالحكاية كاف في بيان بطلانه بالضرورة والفطرة السليمة ولو من غير نظر, فقد

---

(1) انظر شرح المواقف 70/4 وكشاف اصطلاحات الفنون 1798/2

اجتمع في كلامه أن قول القائل في الله إنه غير متناه بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بالنهاية وعدمها شر من أقوال الملاحدة. وأن قول القائل إن ذاته لا تقبل الاتصاف بذلك يلزم منه تمثيل ربهم بالمعدوم. فإذن يلزم لزوماً بيناً أنه قابل لذلك فإما أن يكون متناهياً وإما أن يكون غير متناه لئلا يلزم التمثيل بالمعدوم.

أما وصفه بأنه غير متناه فقد صرح بنفيه وفساده فقال: (والمقصود أن هؤلاء القائلين بعدم التناهي أو بالتناهي من جانب دون جانب مع كون قولهم فاسداً فنفاة كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك بنفي الجسم وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض أعظم مما يلزم المثبتين)[1] " فيلزمه أنه متناه. وإذا كان متناهياً ذا مقدار فإما أن يكون أصغر من العالم وإما أن يكون مساوياً له، وإما أن يكون أكبر منه ضرورة. ولا بد من الجواب عن هذا الإلزام. وقد ترك جوابه أكثر من مرة متذرعاً بأنه من حجج الجهمية! ولو كان رحمه الله ملتزماً بنهي السلف عن فضول الكلام فلم التزم وصف الباري سبحانه بالتحيز والمقدار والنهاية والجهة والتركيب. فلم يتذكر وصية السلف إلا بعد الخوض في لجة إثبات مالم يثبت في الكتاب ولم ينقل في السنة ولم يؤثر عن السلف، فلا يقبل منه ترك الجواب بهذه الذريعة.و كيف يؤمن على العامي إذا بلغه الوصف بالتحيز والمقدار والنهاية من سائر الجهات أن لا يعتقد التجسيم إن خطر بباله هذا الإلزام فإن استطاع أن يكف لسانه عن الخوض في حجج الجهمية فهل يستطيع أن يكف ذهنه عن ذلك؟ وهل يتصور أن يكف ذهنه إلا بعد أن يعتقد أن الباري جسم أكبر من سائر الأجسام! بل نقول ما الفرق بين هذا وبين قول المجسمة في الباري سبحانه إنه فاضل عن جميع الأماكن وهو مع ذلك متناه غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء؟ وإذا كان الكمال في إثبات زيادة مقداره على مقدار العالم وكان متناهياً فكماله من هذا الوجه متناه أيضا فيكون أكبر من العالم بنسبة يمكن أن

(1) درء التعارض 218/4

يفرض أكبر منها، وهذا مما يستنكف منه العقلاء، وإثبات المقدار والنهاية والتحيز والجهة يستلزمه.

ثم قال في وجه آخر:(هذا الوجه معارَض بما اختص الله به سبحانه من الحقيقة والصفات فإن الاختصاص بالوصف كالاختصاص بالقدر فهو مختص بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك بحيث له صفات مخصوصة يمتنع اتصافه بأضدادها ونقائضها.

ويقال فيها نظير ما قالوا في المقدار بأن يقال إما أن تكون الصفات متناهية أو غير متناهية أو متناهية من وجه دون وجه فإن كانت متناهية فكل متناه يستدعى مخصصاً ويقبل الزيادة والنقص كما قدره في المقدار. وإن لم تكن متناهية لزم وجود صفات لا نهاية لها.

وفرض وصف لا نهاية له كفرض قدر لا نهاية له، فإن الصفة لا بد لها من محل, ويلزم من عدم تناهيها عدم تناهي محلها)[1]

والجواب أن نختار الثاني وهو أن صفات الباري سبحانه ليست متناهية. وقولك: "فرض وصف لا نهاية له كفرض قدر لا نهاية له .." لا يخفى بطلانه، فلا نسلم أن لا تناهي الصفات مثل لا تناهي الأبعاد. وابن تيمية رحمه الله يتوهم أن عدم تناهي الصفات يلزم منه عدم تناهي المحل، كأنه تصور الصفة موجودا يشغل حيزاً من الموصوف. مع أن العلم مثلاً صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية. وظاهر بالضرورة أن المعلومات ليس لها طبيعة امتدادية حتى يلزم من كثرة المعلومات زيادة في امتداد العالم. ولم نر عالماً جامعاً لعلوم وفنون يكون رأسه أو أي جزء قام به العلم أكبر من رأس البليد. بل في المخترعات الحديثة ما يجمع قدراً من المعلومات ثم يتوصل العلم إلى ما يحوي أضعاف هذه المعلومات في حيز ووزن أقل من السابق.

ونستعين بفكر ابن تيمية ليخلصنا من هذا الإلزام لأنه يلزمه أيضا. وبيان ذلك بأن نقول: الأشكال والأعداد ونعيم الجنان كل ذلك غير متناه باتفاق وعلم الباري سبحانه متعلق به

---

(1) تلبيس الجهمية 199/2

وبغيره باتفاق. ولو كان للصفة طبيعة امتدادية للزم عدم تناهي محلها على ما ذكر، فيكـون الباري سبحانه غير متناه بهذا المعنى. لكنه ليس كذلك عنده لأنه أثبت له النهاية مـن سـائر الجوانب. فنسأله: كيف قام غير المتناهي بالمتناهي؟ ونسأله أيضاً: إذا أثبت الباري سـبحانه متناهي الذات فلم أثبت عدم تناهي صفاته؟ ما الفرق بين البابين؟ وكيف يكون التنـاهي في الذات كمالاً وفي الصفات نقصاً؟

المطلب الخامس إذا كانت الأرض كرة فقد امتنع كونه تعالى في الجهة

قال الرازي: (البرهان الخامس هو أن الأرض كرة فإذا كان كذلك امتنع كونه تعـالى في الحيز والجهة.

بيان الأول أنه إذا حصل خسوف قمري فإذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا إنه حصل في أول الليل وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا إنه حصل في آخر الليل فعلمنـا أن أول الليل في أقصى المشرق هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب وذلك يوجب كون الأرض كرة.

وإنما قلنا إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز. وذلك أن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحـت بالنسـبة إلى سكان أهل المغرب وعلى العكس فلو اختص الباري بشيء من الجهات لكان تعالى في جهـة التحت بالنسبة إلى بعض الناس وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم فثبت أنه يمتنع كونـه مختصا بالجهة)[1]

بدأ ابن تيمية رحمه الله الكلام الاعتراض على هذه الحجة بحكاية النزاع في كروية الأرض. وهي منازعة ألقاها العلم الحديث في سلة المهملات وساعد العلم الحديث على إقرار الحس به مع العقل[2]. ولم يبق من يعتقد ذلك من المسلمين إلا من تـابع ابـن تيميـة رحمـه الله في الاعتراض على أدلة التنزيه. حتى أن أحدهم ألف كتاباً سماه "هداية الحيران في مسألة الدوران"

(1) تأسيس التقديس 56
(2) انظر شرح المواقف 145/7

أتى فيه بما يغني نقله عن وصفه من ذلك قوله: (فإن مما عمت به البلوى في هذا الزمان دخول العلوم العصرية على أهل الإسلام من أعدائهم الدهرية المعطلة ومزاحمتها لعلوم الدين وهذه العلوم قسمين(هكذا). القسم الأول هو علوم مفضولة زاحمت الشريعة وأضعفتها، وقد قال شيخ الإسلام إن العلوم المفضولة إذا زاحمت العلوم الفاضلة فأضعفتها فإنها تحرم. القسم الثاني **علوم مفسدة للاعتقاد مثل القول بدوران الأرض وغيره من علوم الملاحدة)**[1] وعقد قسماً من الكتاب تحت عنوان(**القول بدوران الأرض يفضي إلى التعطيل)**[2] وقسماً تحت عنوان (**كل دليل من الكتاب والسنة على دوران الأرض فهو تأويل باطل)**[3] وقال:(**هذا الاعتقاد "دوران الأرض" ليس مقصوداً لذاته وإنما هو مقصود لغيره إذ هو حلقة من سلسلة تبدأ من التعطيل وتنتهي إليه وملتزمه يلتزم لوازم في غاية الخطورة..)**[4] وألف الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله كتاباً لنفس الغرض. ونصح الشيخ ابن عثيمين رحمه الله مدرسي مادة الجغرافيا بعدم تدريس دوران الأرض للطلبة[5]. وهذه أوهام لا تستحق جوابا. وتثير مجموعة من الأسئلة، فنقول:

من لا يحسن الكلام في المخلوق هل يعتمد كلامه في الخالق؟ بل من لا يذعن لما أثبته النظر قبل قرون متطاولة من وجوه كثيرة هل يوثق بإنكاره لما هو دون هذا الجلي وضوحاً؟ بل من لم يذعن لضرورة النظر والحس هل يؤمَن على متابعته في نظره؟ من يكون العلم والنور عنده من الإلحاد هل يتخيل أن يحوي شيئاً مما يعده إلحادا؟. أي اعتقاد هذا الذي يفسد بقواطع العقل وشواهد الحس؟

ولا بد من الوقوف على مفهوم التعطيل والإلحاد في هذه العبارات ليعرف كل خائف على عقيدته من هذه التهمة أنه لا منجى له من هذا الوصف إلا إذا اعتقد ما أبطلته قواطع النظر

---

(1) هداية الحيران , عبد الكريم بن صالح الحميد.10-13
(2) المصدر السابق 13
(3)المصدر السابق 33
(4) المصدر السابق 36
(5) انظر مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح بن عثيمين 135/3

وضرورات الحس فإما الانسلاخ من العقل والنظر وإما القبول بوصفهم الحقيقةَ تعطيلاً وإلحاداً. فإن كان في إثبات دوران الأرض تعطيل فهو تعطيل لصنم ووثن. وإن كان مفسداً لعقيدة فلا أسف على هذه العقيدة. والحمد لله الذي هدانا لما لا يبطله نظر ولا يفسده علم. ولا يعارضه إلا شبهة ووهم ولا يحتاج مع اعتقاده إلى التحصن والتقوقع خوفاً عليه من الإضعاف أو الإفساد. والحمد لله الذي دعانا للنظر في الكون والتدبر فيه لتأكيد ما جاء به السمع من إثبات وجود الله ووحدانيته وصفاته.

ولا بد من الوقوف على أن فهم كتاب الله وسنة رسوله وفق ضوابط اللغة السليمة داخل عند هؤلاء في مسمى ما يشنعون من التأويل والتحريف! وهكذا طبع القوم حكماً بالتعطيل وحكماً بارتكاب التأويل الباطل على كل محاولة قام بها غيور ليخرجهم من ظلمات بعضها فوق بعض.

أما ابن تيمية رحمه الله فقد بدأ الكلام على هذه الحجة بمقاميه. ثم بدأ بالتفصيل من وجوه فقال كلاماً طويلاً لابد من نقله ليتبين أنه بهذا التطويل لم يزد إلا تقريراً للمحظور فلم ينف عن الله عز وجل أمراً إلا ما نفاه عن الجسم و لم يثبت وصفاً إلا ما أثبته للجسم فقال:(.. يقال له كان الواجب إذا احتجت بما ذكرته من أمر الهيأة تتم ما يقولونه هم وما يعلمه الناس كلهم فإنه لا نزاع بينهم ولا بين أحد من بني آدم أن الأرض هي تحت السماء حيث كانت وأن السماء فوق الأرض حيث كانت. هذا وهم متفقون مع جملة الناس على أن الجهة الشرقية سماؤها وأرضها ليست تحت الغربية ولا الجهة الغربية سماؤها وأرضها تحت الشرقية ومتفقون على جهل من جعل إحدى الجهتين في نفسها فوق الآخرى أو تحتها.

وذلك يتضح بما قدمناه قبل هذا من أن الجهات نوعان [1] جهات ثابتة لازمة لا تتحول, وجهات إضافية نسبية تتبدل وتتحول. فأما الأولى وهي الجهة الثابتة اللازمة الحقيقية فهي جهة العلو والسفل فالسماء أبدا في الجهة العالية التي علوها ثابت لازم لايتبدل... وأما

(1) انظر هذه المسألة في الملل والنحل للشهرستاني 208-209 و شرح المواقف 145/7

الجهات الست فقد ذكرنا أنها تقال بالنسبة والإضافة إلى الحيوان وحركته ولهذا تتبدل بتبدل حركته وأعضائه فإذا تحرك إلى المشرق كان المشرق أمامه والمغرب خلفه... فالإنسان تتبدل جهاته بتبدل حركاتهم مع أن الجهات نفسها لم تختلف أصلاً ولم يصر الشرق منها غربياً ولا الغربي شرقياً، وكذلك الجهة التي تحاذي رأسه هي علوه والتي تحاذي رجليه هي سفله. فإذا كان رجلان في أقصى المشرق منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك وفي أقصى المغرب منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك فكل منهما تكون السماء فوقه لأنها تحاذي رأسه وكذلك الأرض تحته لأنها تحاذي رجليه كما أن السماء فوق الأرض في نفسها وليس أحد هذين تحت الآخر في نفس الأمر.. لكن لو قدر أن تخرق الأرض فيلتقيان هناك لكانت رجلا أحدهما إلى رجلي الآخر فبهذا الاعتبار يتخيل كل واحد منهما أن الآخر تحته بمحاذاته ناحية رجليه، لكن الحركة السفلية هي إلى أسفل الأرض وقعرها ومن هناك تبقى الحركة صاعدة إلى فوق كحركة الصاعد من الأرض إلى السماء فيكون المتحرك من أسفل الأرض وقعرها إلى ظهرها وعلوها على هذا الوجه كهيئة المعلق برجليه إلى ناحية السماء وذراعيه[1] إلى ناحية الأرض وكهيئة النملة المتحركة تحت السقف والسقف يحاذي رجليها فتصير بهذا الاعتبار السماء تحاذي رجليه والأرض تحاذي رأسه فمن هنا يقال إن السماء تحته والأرض فوقه إذا كان مقلوباً منكوساً.

فيجتمع من هذا أمران

أحدهما أن تكون حركته على خلاف الحركة التي جعلها الله في خلقه.

والثاني أن تبدل الجهة تبدلاً إضافياً لا حقيقياً كما تتبدل اليمين باليسار والأمام بالوراء، ومن المعلوم أن المشرق والمغرب لا يتبدلان قط باستقبالهما تارة واستدبارهما أخرى، فكيف يتبدل العلو والسفل بتنكيس الإنسان وقلبه على رأسه والمحاذاة حينئذ للسماء برجليه والأرض برأسه، بل هذا المنكوس يعلم أن السماء فوقه والأرض تحته، ونحن لا نمنع أن هذا قد يسمى

(1) الصواب (وذراعاه) ، لأن الواو استئنافية فما بعدها خبر مرفوع ليس معطوفاً على(رجليه)

علواً و سفلاً بهذا الاعتبار التقديري الإضافي، لكن هذا لا يعتبر الجهة الحقيقية الثابتة.. وبهـــذا الاعتبار سمى في هذا الحديث المروي عن أبي هريرة وأبي ذر عن النبي صلى الله عليـــه وســـلم حيث قال فيه:(لو أدلى أحدكم بحبل لهبط على الله)[1] فإنه قدر ضعيف الإدلاء وهـــو ممتنـــع فسماه هبوطاً على هذا التقدير، كما لو قلبت رجلا الإنسان ورمي إلى ناحية السماء لكـــنْ قائماً على السماء. وإذا ظهر هذا علم أن الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط إلا عالياً.

وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو أن يقال هذا الذي ذكرته وارد في جميع الأمور العاليـــة مـــن العرش والكرسي والسموات السبع وما فيهن من الجنة والملائكة والكواكب والشمس والقمر وغير ذلك فإن هذه الأجسام مستديرة كما ذكرت ومعلوم أنها فوق الأرض حقيقة وإن كان على مقتضى ما ذكرته تكون هذه الأمور دائماً تحت قوم كما تكون فوق آخـــرين وتكـــون موصوفة بالتحت النسبة إلى بعض الناس وهي التحتية التقديرية الإضافية وإن كانت موصوفة بالعلو الحقيقي الثابت كما أنها أيضا عالية بالعلو الإضافي الوجودي دون الإضافي التقـــديري، وإذا كان الأمر كذلك و لم يكن في ذلك من الإحالة إلا ما هو مثلما في هذا ودونه لم يكن في ذلك محذوراً. فإن المقصود أن الله فوق السموات وهذا ثابت على كل تقدير.

وهذا يظهر بالوجه الثالث وهو أن يقال هذا الذي ذكرته من هذا الوجه لا يُدفع فإنه كما أنه معلوم بالحساب والعقل فإنه ثابت بالكتاب والسنة قال الله تعالى: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"[2] وقد روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول(أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شـــيء وأنـــت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء اقض عنا الدين وأعنا من الفقر)[3]

فهذا خبر بأنه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه على الأشياء، وأنه ليس دونه شيء فـــلا يكون أعظم بطوناً منه حيث بطن من الجهة الأخرى من العباد..فعلم أن بطونه أوجـــب أن

---

(1) حديث موضوع سيأتي تخريجه والكلام عليه في الشبه السمعية ص 504
(2) الآية (3) من سورة الحديد.
(3) سبق تخريجه والكلام على الاحتجاج به من الفريقين.ص33

لا يكون شيء دونه فلا شيء دونه باعتبار بطونه. **والبطون يكون باعتبار الجهة التي ليست ظاهرة**. ولهذا لم يقل أنت السافل. ولهذا لم يجئ هذا الاسم "الباطن " كقوله" وأنت الباطن فليس دونك شيء" إلا مقروناً بالاسم الظاهر الذي فيه ظهوره وعلوه فلا يكون شيء فوقه. لأن مجموع الاسمين يدلان على الإحاطة والسعة ...

وتمام هذا بالوجه الرابع وهو أن يقال إذا كان البارى فوق العالم وقلت إنه **يلزم من ذلك أن يكون في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس** فلم قلت إن هذا ممتنع وأنت لم تذكر على امتناع ذلك حجة عقلية ولا سمعية، ولو قدر أن ذلك نقص فعندك ليس في الأدلة العقلية ما يحيل النقص على الله تعالى. مع أنه قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس بنقص بل **هذا غاية الكمال والإحاطة** كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم...

ومما يوضح ذلك أن المنازع له قد علم علماً يقينا بالشرع والعقل أن الله فوق العرش فكل قول نافى ذلك فهو باطل فنحن نزهناه عن الوصف بالتحتية لأنه ينافي ذلك ولما فيه من النقص. فهذا الذي ذكرته من التحتية لبعض الناس لنا فيه جوابان

أحدهما أن نمنع كون ذلك تحتية.

والثاني أن نقول **مثل هذه التحتية ليس بممتنع** والجواب المركب من الجوابين

أن يقال لا يخلو إما أن تكون هذه تحتية حقيقية تنافي علوه وتوجب النقص أو لا تكون فإن لم يكن ذلك بطل ما ذكرته هنا. وإن كان كذلك فنحن لا نسلم أنه يمتنع أن يوصف بمثل هذه التحتية. وهذا منع على تقدير.

أما أن تأخذ منا مسلماً أنه لا يوصف بالتحتية بحال وتحتج بذلك على أنه لا يوصف بالعلو أيضاً فهذا باطل.

وذلك يظهر بالوجه السادس وهو أنه يقال إنك استدللت بموافقة الخصم لك على أنه لا يوصف بالتحتية على أنه لا يوصف بالفوقية فذكرت أن وصفه بالفوقية أو بغيرها يستلزم أن يكون موصوفاً بالتحتية. **فإن جميع ما يوصف بالفوقية من الموجودات كالسموات**

والكواكب وغيرها يجب أن يوصف بهذه التحتية التي ذكرها لما ذكرته من الحجة ثم قلت التحتية متفق على انتفائها فيجب نفي ملزومها وهو الوصف بالفوقية.

فيقال لك إذا كان كل ما وصف بالفوقية فلا بد من وصفه بهذا المعنى كان هذا لازماً لكل ما هو فوق وعال و لم يكن ذلك محذوراً **فنحن نلتزم هذا المعنى الذي هو لازم لكل ما يوصف بالفوق**. وهذا خير من أنه لا يوصف لا بفوقية ولا غيرها، فإن ذلك يستلزم عدمه لأن ما لا يكون فوق شيء أصلاً ولا في شيء من جهاته الست ولا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه لا يكون إلا معدوماً.

فثبوت هذا المعنى الذي ذكرته إن ُسلم أن منه تحتيةً تجامع الفوقية الحقيقية خير من سلب الفوقية وسائر المعاني السلبية المستلزمة لعدمه، فإنك نزهته عما ادعيت أنه تحتية لتنفي بذلك ما يستحقه من الفوقية وذلك يستلزم عدمه بالكلية. فما في قولك من النقص والعيب الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه أعظم مما ادعيته في قول مخالفك. وإذا قلت له هذه حجة توجب أن مذهبه يستلزم وصفه بالتحتية وهي متفق على نفيها بيننا قال لك: ولي أنا حجج أعظم من هذه توجب أن مذهبك يستلزم وصفه بالعدمية التي هي أعظم من التحتية وهي ممتنعة بالضرورة والاتفاق)[1]

والجواب أن نبين مابيناه من قبل في الحيز وهو أن تطويله في التفريق بين الجهة الحقيقية والاعتبارية لم يدفع شيئاً بل زاد في التصريح بأن أثبت للباري سبحانه ما أثبته للأجسام. فأثبت العلو الحقيقي للأجسام و لم يمنع أن توصف مع ذلك بالتحتية التقديرية وهذا مشترك عنده بينه وبين الأجسام. فقد أثبت أن جميع الأمور العالية من العرش والكرسي والسموات السبع وما فيهن أجسام مستديرة، وأنها فوق الأرض حقيقة، وإن كان على مقتضى استدارتها تكون دائماً تحت قوم كما تكون فوق آخرين وتكون موصوفة بالتحت بالنسبة إلى بعض الناس وهي التحتية التقديرية الإضافية لكنها مع ذلك موصوفة بالعلو الحقيقي الثابت. كما أنها

---

(1) تلبيس الجهمية 2/217-227

أيضاً عالية بالعلو الإضافي الوجودي بالنسبة إلى بعض الناس دون الإضافي التقديري. وإذا كان كل ما وصف بالفوقية فلابد من وصفه بهذا المعنى كان هذا لازماً لكل ما هو عال و لم يكن ذلك محذوراً في الباري سبحانه. فهذا الذي ذكره الفخر الرازي من لزوم التحتية التقديرية لا يُدفع، وهو معلوم بالحساب والعقل وثابت بالكتاب والسنة. فإذا كان البارى فوق العالم وقلت إنه يلزم من ذلك أن يكون في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس فهذا ليس ممتنعاً بل قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس بنقص بل هذا غاية الكمال والاحاطة.

ويزيد ابن تيمية رحمه الله الأمور بلة بذكر الهبوط على الله حتى يتعذر معه عدم تصور الباري سبحانه كجسم مستدير يحيط بالعالم. بل لو قدرت أنه رحمه الله يصف لك أعلى الأفلاك التي تحيط بالعالم لأصبح كلامه أقرب إلى الفهم. بل لا نتعدى ما صرح به من إثبات مشاركة للباري لجميع الأجسام العالية المستديرة بحاصل هذا الوصف، لكن ينبغي أن يكون الباري سبحانه أعلى ما يوصف بذلك. كل ذلك لا يفرق فيه بين الباري سبحانه وبين الأجسام فما يلزم الأجسام العالية يلزم العلي سبحانه وما لا يمتنع في الأجسام العالية لا يمتنع فيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ولو رجعنا إلى كلامه لوقفنا على ما ينكره على غيره من إدخال الباري سبحانه في قضية يستوي فيها مع سائر أفرادها، وما صنعه هنا هو الحديث عن عموم الأجسام بما يشمل الباري سبحانه نفياً وإثباتاً. تأمل ذلك في قوله:" جميع الأمور العالية من العرش والكرسي والسموات السبع وما فيهن.. فإن هذه الأجسام مستديرة.. وإذا كان الأمر كذلك و لم يكن في ذلك من الإحالة إلا ما هو مثلما في هذا ودونه لم يكن في ذلك محذورا" وقوله:" فإن جميع ما يوصف بالفوقية من الموجودات كالسموات والكواكب وغيرها يجب أن يوصف بهذه التحتية.. فيقال لك إذا كان كل ما وصف بالفوقية فلابد من وصفه بهذا المعنى كان هذا لازماً لكل ما هو فوق وعال و لم يكن ذلك محذوراً فنحن نلتزم هذا المعنى الذي هو لازم لكل ما يوصف بالفوق "

ونحن نسأل عن العلو الإضافي والتحتية الإضافية التي يشترك الوصف بها بين الأجسام والباري سبحانه على مذهبه: هل يتصور مثل هذه الإضافة إلا بين جسمين؟ فهل يمكننا أن نقول إن موجوداً ذهنياً كالخيال أو العلم المطلق أو القدرة في جهة التحت بالإضافة إلى زيد، وكذلك الفوق. بل لافرق بين الجهات الحقيقية والاعتبارية في أنها من لوازم الجسم، فلا يتصور أن يكون موجود غير جسماني تحت الجسم أو فوقه تحتية حقيقية أو اعتبارية.

بقي أن نشير إلى ما يتكرر في أكثر اعتراضاته إذ يصرح بالتزام ما ألزمه به منازعه ويبرر التزامه بقاعدة أخف الضررين. وينص على التفاوت بين الرأيين فأحدهما خير من الآخر، وأحدهما أعظم عيباً ونقصاً من الآخر. فما أغنانا عن هذا التهافت والاحتجاج بموضوع من حيث السند وموجوع من حيث المتن.

المطلب السادس لو كان متحيزاً لكان متحركا أو ساكنا

قال الفخر الرازي:

(لو كان جسماً لكانت الحركة إما أن تكون جائزة عليه وإما أن لا تكون جائزة والقسم الأول باطل. لأنه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذي تكون الحركة عليه جائزة إلهاً فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الشمس أو القمر أو الفلك وذلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب يمنع من إ لاهيتها إلا أمور ثلاثة وهي كونها مركبة من الأجزاء وكونها محدودة متناهية وكونها موصوفة بالحركة والسكون، فإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية فكيف يمكن الطعن في إلاهيتها وذلك عين الكفر والإلحاد وإنكار الصانع تعالى) [1]

و لم يذكر الفخر الرازي هنا الوجه المشهور وهوأن المتحيز لا يخلو من الحركة في حيزه أو السكون فيه وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وذكر في غير هذا الموضع أن أجود الدلائل في هذه المسألة أن يقال: الحركة انتقال من حالة إلى حالة أخرى فهي تقتضي بحسب ماهيتها كونها مسبوقة بالغير والأول الأزلي ينافي كونه مسبوقاً بالغير فوجب أن يكون الجمع ين أزلية الحركة وحدوثها محالاً.[2]

قال:(والقسم الثاني هو أن يقال أنه تعالى جسم ولكن الانتقال والحركة عليه محال. فنقول هذا باطل من وجوه

الأول أن هذا يكون كالزمِن المقعَد الذي لا يقدر على الحركة وهذا صفة نقص وهو على الله تعالى محال.

الثاني أنه تعالى لما كان جسماً كان مثلاً لسائر الأجسام فكانت الحركة جائزة عليه.

الثالث أن القائلين بكونه جسماً مؤلفاً من الأجزاء والأبعاض لا يمنعون من جواز الحركة عليه، فإنهم يصفونه بالذهاب والمجيء فتارة يقولون إنه جالس على العرش وقدماه على الكرسي، وهذا هو السكون وتارة يقولون إنه ينزل إلى السماء الدنيا وهذا هو الحركة.

---

(1) أساس التقديس 40-41 وانظر نحوه في المطالب العالية 22/2

(2) انظر المطالب العالية للفخر الرازي 137/7. الإقتصاد للغزالي 23-24 وشرح المواقف 230/7

فهذه مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة فليس بمتحيز)[1]

وذكر ابن تيمية رحمه الله تحت الكلام على هذه الحجة كلاماً طويلاً في الاعتراض على أكثر من حجة فنذكر من كلامه هنا ما يختص بهذه الحجة من اعتراضه.

قال رحمه الله: (ويقول له الخصم إنك تقول: لا بد له إذا كان متحيزاً من الحركة والسكون، فنحن نقول إن **كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون**، فإنه إما أن يكون منتقلا أو لا يكون منتقلاً فإن كان منتقلاً فهو متحرك وإلا فهو ساكن.

ويقول الخصم قولك الحركة حادثة قلت: حادثة النوع أو الشخص؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم قولك: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؟ **إن أريد به ما لا يخلو عن نوعها فممنوع**، والثاني لا يضر.

وأما لفظ الزوال والانتقال فهذا اللفظ مجمل ولهذا كان أهل الحديث والسنة فيه على أقوال

فعثمان بن سعيد الدارمي وغيره أنكروا على الجهمية قولهم أنه لا يتحرك..وأما الانتقال فابن حامد وطائفة يقولون ينزل بحركة وانتقال. وآخرون من أهل السنة كالتميمي من أصحاب أحمد أنكروا هذا وقالوا بل ينزل بلا حركة وانتقال. وطائفة ثالثة كابن بطة وغيره يقفون في هذا. وقد ذكر الأقوال الثلاثة القاضي أبو يعلى في كتاب اختلاف الروايتين والوجهين ونفى اللفظ بمجمله.

والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص فيثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ الذي أثبته وينفي ما نفاه الله ورسوله كما نفاه، وهو أن يثبت النزول والإتيان والمجيء وينفي المثل والسمي والكفؤ والند.

وقد صرح طوائف منهم بالحركة كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث والسنة وصرحوا بأنه لم يزل متكلماً إذا شاء و**أن الحركة من لوازم الحياة**.[2]

---

(1) أساس التقديس 40-41 وانظر نحوه في المطالب العالية 22/2

(2) لم أجد أحداً ممن ذكر يصرح بذلك غير عثمان بن سعيد الدارمي

قوله:" فهذه مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة فليس بمتحيز "

قال الشيخ رحمة الله عليه قد بينا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس وغيره أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية والنفاة لكونه فوق العرش ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم ولا تدل على قولهم فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم، وهكذا أيضا عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم وما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم وأن ما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الإثبات أدل منه على قولهم)[1]

ونشير مرة أخرى إلى أن ابن تيمية رحمه الله يهمل الاعتراض على بعض الأدلة من وجوه. وفي هذا الدليل لا يطعن كعادته في اللزوم وامتناع اللازم. بل يمر على المقدمة الأولى وهي قوله "لو كان جسماً فإما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً " فلا يطعن في اللزوم كعادته لأنه يثبت الحركة وان لم يصرح بذلك هنا كما سبقت الإشارة إليه. بل يفضل أن يوصل مقلده إلى إثبات الحركة من غير أن يؤخذ عليه التصريح بإثباته. ويتم له ذلك بطريقته في حكاية اختلاف الناس في المسألة. فنفي الحركة من صنيع الجهمية وقد أنكره عليهم من شهد ابن تيمية له ولكتابه أحسن شهادة في الدفاع عن عقيدة السلف بالمنقول والمعقول وهو عثمان بن سعيد. وإثباته مذهب طوائف من أئمة الحديث والسنة، وقد استدلوا لذلك بأن الحركة من لوازم الحياة. فهل يسعنا بعد ذلك أن ننفي الحركة فنحشر مع الجهمية ونترك مذهب طوائف أهل السنة والحديث فلا نثبت ما أثبتوه.

وأما لفظ الزوال والانتقال فهذا اللفظ مجمل اختلف فيه أهل الحديث والسنة على أقوال وهكذا يصور الاختلاف في إثبات النزول والانتقال كالاختلاف في مسألة فقهية يسعنا فيها الخلاف. فإن كان أحد هذه المذاهب حسناً فالأحسن مراعاة ألفاظ النصوص فيثبت ما أثبت

---

(1) تلبيس الجهمية 1/621-623 وانظر نحوه وأصرح منه في 1/595

الله ورسوله باللفظ الذي أثبته وهو النزول والإتيان والمجيء! هذا في الألفاظ، أما المعاني فلا يرشدنا إلى شيء فيها غير ما سبق. مع أن العبرة في المسائل العقلية في المعاني لا في الألفاظ.

أما ما ذكره من الاعتراض: فقد اختار من تقسيم الرازي أن يكون الباري متحركاً، واستدل على إثباته بالقياس على سائر المخلوقات. ونشير هنا إلى شيء مما في بيان التلبيس. إذ يجيب ابن تيمية رحمه الله على قول الرازي إذا كان متحيزاً فلا بد له من الحركة والسكون بقوله: فنحن نقول إن كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون" وهذه مغالطة ظاهرة لأن القائم بنفسه في عبارته هو المتحيز. وهو موضع النزاع فلو سلم لك النافي بأنه قائم بنفسه بحيث لا يخلو من الحركة والسكون لم ينازع في إثبات التحيز أصلاً. وسبق أن أشرنا إلى أن أهل التنزيه لا يريدون بوصف الباري سبحانه بأن قائم بنفسه ما يريده ابن تيمية وهو قسيم القائم بغيره. بل يريدون بذلك إثبات غناه المطلق الكامل عن المحل والآلة والفاعل. ونشير إلى وقوعه في القياس الذي أنكره، و إدخال الباري مع سائر أفراد القائم بنفسه في قضية كلية يستوي فيها مع سائر الأفراد

وأما اعتراضه على المقدمة الآخرى فمبناه على إثبات القدم النوعي وهو من أبطل المسائل. وقد بنى عليها كثيراً من وجوه الاستدلال ووجوه الاعتراض. وقد أفرد العلامة الإخميمي رسالة في الرد عليه في هذه المسألة. ذكر فيها أن النوع في اللغة الضرب من الشيء والصنف منه، فنوع الحوادث ضرب منها فإن كان هذا معناه عند الشيخ لزمه قدم فرد من أفراد الحوادث وهو تناقض ظاهر. وأما في الاصطلاح فهو ما صدق على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو.[1] فإن أراد الشيخ بنوع الحوادث مجرداً عن المشخصات والأفراد فهو قول

---

(1) النوع: كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو. فالكلي جنس، والمقول على واحد إشارة إلى النوع المنحصر في الشخص، وقوله على كثيرين ليدخل النوع المتعدد الأشخاص وقوله متفقين بالحقائق ليخرج الجنس فأنه مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق وقوله في جواب ما هو يخرج الثلاث الباقية أعني الفصل والخاصة والعرض العام لأنها لا تقال في جواب ما هو وسمي به لأن نوعيته إنما هي بالنظر إلى حقيقة واحدة في أفراده. انظر التعريفات للجرجاني 317 والبرهان لإسماعيل الكلنبوي84.

بوجود الكلي في الخارج لأن القدم فرع الوجود وذلك باطل عند كل عاقل، وإن أراد بالنوع ما لا يحتمله اللفظ لا لغة ولا اصطلاحاً كان هذا الجواب عند أهل النظر غير مسموع لكونه عندهم من جنس اللعب[1]

ورتب الفخر الرازي بعض مقدمات هذه الحجة في مكان آخر فقال رحمه الله:

(لو حصل في شيء من الجهات والأحياز لكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه أو لا مع وجوب أن يحصل فيه، والقسمان باطلان، فكان القول بأنه تعالى حاصل في جهة محالاً

وإنما قلنا إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه (نذكر ثلاثة منها)

الأول أن ذاته مساوية لذوات سائر الأجسام في كونه حاصلاً في الحيز ممتداً في الجهة وإذا أثبت التساوي من هذا الوجه ثبت التساوي في تمام الذات على ما بيناه في البرهان الأول،

وإذا ثبت التساوي مطلقا فكل ما صح على أحد المتساويين وجب أن يصح على الآخر.

ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز وجب أن لا يجب في تلك الذات حصولها في ذلك الحيز وهو المطلوب.

الثاني أنه لو وجب حصوله في تلك الجهة وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات فحينئذ تكون الجهات شيئاً موجوداً فإذا كان الله واجب الحصول في الجهة أزلا وأبداً التزموا قديماً آخر مع الله تعالى في الأزل وذلك محال..

فإن قالوا لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أزلي؟

قلنا هذا باطل لوجهين

أحدهما أنه قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف و العدم المحض فلم يكن هناك لا فوق ولا تحت فبطل قولكم.

---

(1) رسالة للإخميمي في الرد على ابن تيمية 36.

الثاني لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت أموراً موجودة قابلة للانقسام وذلك يقتضي تقدم الجسم ,لأنه لا معنى للجسم إلا ذلك.

الوجه الثالث: أنه لو حصل في حيز معين مع كونه لا يمكنه الخروج منه لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه أن يتحرك أو كالمربوط الممنوع من الحركة وذلك نقص والنقص على الله محال.

وأما القسم الثاني وهو أن يقال إنه تعالى حصل في الحيز مع جواز كونه حاصلاً فيه.

فنقول إن هذا محال، لأنه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص إلا بجعل جاعل وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً.

وإذا كان في الأزل مبرءً عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز وإلا لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالى وهو محال.

وقال ابن تيمية رحمه الله في الاعتراض:

(.. والجواب عنها أن يعرف أن لفظ الحيز والجهة ونحو ذلك فيه اشتراك كما تقدم فقد يراد به شيء منفصل عن الله كالعرش والغمام وقد يراد به ما ليس منفصلا عنه...

وإذا كان في الألفاظ اشتراك فمن مسمى ذلك ما يكون واجباً ومنه ما يكون جائزاً. والاستفصال يكشف حقيقة الحال. وحينئذ فالكلام عليها من وجوه

الوجه الأول

أن يقال ما تعنى بقولك:" لو حصل في شيء من الجهات والأحياز لكان إما أن يحصل مع الوجوب أو مع عدم الوجوب" ؟ أتعنى بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهي نهايته وحده الداخل في مسماه؟ أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش؟

وكذلك الجهة أتريد بالجهة أمراً موجوداً منفصلاً عنه؟ أم تريد بالجهة كونه بحيث يشار إليه ويمكن الإحساس به وإن لم يكن هناك موجود غيره ؟

فإن أراد بالحيز المعنى الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، وإن أراد بالجهة كونه يشار إليه من غير وجود شيء منفصل عنه لم نسلم أن ذلك غير واجب. وبهذا التفصيل يظهر الجـــواب عما ذكره من الوجوه.

أما قوله:" لا يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز فكذلك هذا "

فيقال له: بل **يجب في سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخصه وهـــو قـــدْره ونهايته التي تحيط به**، ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان وهو عدمي. لكن لا يجب أن يكون عين تحيز هذا وعين حيزه الذي هو نهايته أن يكون عين تحيز الآخر وحيزه الذي هـــو نهايتـــه كما لا يجب أن يكون عين هذا هو عين الآخر **فإن حيزه بهذا التفسير داخـــل في مســـمى ذاته ونفسه وعينه**، والشيئان المتماثلان لا يكون أحدهما عينَ الآخر فإن هذا لا يقوله عاقل، وهذا معلوم بالاضطرار لا نزاع فيه، هذا لو سلم أن الأجسام متماثلة فكيف وقد تقـــدم أن هذا قول باطل.

وكذلك قوله في الثاني:" لو وجب حصوله في تلك لجهة لكانت مخالفة لغيرها فيكون موجوداً فيكون مع الله قديم آخر" يقال إثبات صفة قديمة ليس ممتنعا على الله كما اتفق عليه الصفاتية.

أو لا نسلم أنه ممتنع. **والقدْر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلـــغ من صفاته الذاتية.** فإن كل موجود متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة بـــه يمتنـــع أن يكون هو إياه. والقديم الذي يمتنع وجوده مع الله ما يكون شيئاً منفصلاً عنه...

وقوله:" المختص بحيز معين يكون كالمربوط والمفلوج"

يقال له هذا إنما يقال إذا كان في حيز وجودي منفصل عنه.

أما ما هو داخل في مسمى نفسه وهو حده ونهايته فلا يلزم ذلك فيه كما لا يلـــزم في ســـائر المتحيزات وهذا ظاهر بل عدم هذا يستلزم عدمه في سائر المتحيزات وهذا ظاهر بل عدم هذا يستلزم عدم بعض الشيء..)[1]

---

(1) تلبيس الجهمية 2/202-204

والجواب عن هذا الوجه من خمسة وجوه

أولاً: أن نذكِّر بما أشرنا إليه في نظريته عن الحيز والجهة فلم يثبت شيئاً إلا وأثبته للجسم و لم ينف شيئاً إلا ونفاه عن الجسم. وهنا يصرح بعد ذكر الأنواع التي تثبت للجسم ويقول " وإذا كان في الألفاظ اشتراك فمن مسمى ذلك ما يكون واجباً ومنه ما يكون جائزاً." إذن ليس شي من الأخيار التي يوصف بها الجسم ممتنع. بل منه ما هو جائز وهو الذي أثبته جائزاً في المخلوق ومنه ما يكون واجباً وهو الذي أثبته واجباً للمخلوق أيضاً.

ثانياً: أن نبين بعد تفصيله ماهو الحيز الذي يجب له وما هو الحيز الذي يجوز ؟ وهل أفاد هذا التفصيل في إبطال حجة الفخر الرازي ؟

والذي صرح به هنا أن الحيز بالمعنى الأول واجب، وهو من لوازم كل متحيز وهو نهايته وحده الداخل في مسماه. ثم سكت عن التصريح هنا بما يكون منه جائزاً وترك التفصيل مع أنه محل النزاع وموطن الإلزام. فاكتفى بالدلالة عليه، وهو الحيز الموجود المنفصل عنه كالعرش.

إذا اتضح ذلك ننظر هل أفاد هذا التفصيل في إبطال حجة الرازي؟ ولو عدنا بالنظر إلى الحجة والاعتراض نجده يعدد أنواع الحيز كأنه يحاول أن يتحاشي الإلزام، فنراه في جواب الإلزام الأول ينحرف في الجواب إلى الحيز الذي يسميه الحيز المتصل فيقول:" يجب في سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخصه وهو قدره ونهايته التي تحيط به..." ومعلوم أن الكلام في الحيز الذي يحصل فيه المتحيز لا في مقداره الذي يحصل به ويسميه الحيز المتصل. فالكلام إذن في الحيز الذي يلزم الحيز المتصل وهو الذي قال فيه إنه تقدير المكان. و لم نسلم له بأنه عدمي كما سبق. بل المتحيز إذا وجب حصوله في لازم حيزه المتصل دل على وجودية هذا اللازم. لأنا نقول وجب حصول هذا المتحيز هنا وذلك المتحيز هناك فتمايز حيز هذا عن الآخر والعدم لا يتميز عن العدم. وقد حاد عن الجواب عنه إلى الجواب عن أمر آخر. فلم يحصل بهذا التفصيل ما ذكر من الجواب عن الوجوه.

ثالثاً: هذا الحيز الذي يلزم سائر الذوات المختصة بأحيازها المتصلة ونهاياتها وحدودها، أو هذا الحيز الذي يقدَّر تقديرَ المكان نسأل عن حصول المتحيز فيه على سبيل الوجوب أو الجـــواز؟ ونحن بالضرورة نعلم أن المتحيز يحصل في هذا الحيز ثم ينتقل إلى حيز غيره، وهـــذا الإنتقـــال يبطل الاختصاص فثبت أن من أحكام المتحيز أنه يحصل في هذا النوع من الأحياز على سبيل الجواز. ولما أثبت الباري مشاركاً للمتحيزات في القدر المشترك بينها وأدخل ذاته مع ســـائر الذوات المتحيزة لزم أن يشاركها في ما يلزم الاشتراك به من الأحكام الجائزة والواجبة، بحَثْنا في تماثل الأجسام أم لم نبحث. فقد سلم بأن الاشتراك في القدر المشترك بين الأجسام يوجب الاشتراك في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة. فيلزمه أن الباري يشارك سائر المتحيزات في اختصاصه بحيز معين على سبيل الجواز. وأما انصرافه واشتغاله بإبطال أن يكون التماثل موجباً لأن يكون تحيز هذا عين تحيز الآخر فهذا غير مدعى وقد بناه على صرف كلام الرازي عـــن الحيز الذي سماه منفصلاً إلى الحيز الذي سماه متصلاً فأعرض عن جوابه.

رابعاً: وهو جواب عن اعتراضه على أن وجوب حصوله في جهة يستلزم وجود قديم مع الله عز وجل، قال فيه : " يقال إثبات صفة قديمة ليس ممتنعاً على الله كما اتفق عليه الصفاتية...".

ولا يخفى أن الكلام في الجهة التي لم يفته أنها أمر منفصل عن الموجود بها. فكيف يكون إثبات قديم مع الله كإثبات صفة من صفاته؟ ولا يخفى قياسه الشمولي وإدخال الباري سبحانه مـــع كل موجود متحيز له جوانبه المحيطة به التي تمنع أن يكون غيره هو إياه. ودونك ما يلزم مـــن إثبات الجوانب المحيطة به فلو دَفَع بهذا الكلام إلزامَ الرازي فقد التزم ما هو مثله أو أقبح.

خامساً: وهو جواب عن اعتراضه على قول الفخر الرازي:" المختص بحيـــز معـــين يكـــون كالمربوط والمفلوج "وهذا الجواب من وجهين

أولاً: قوله:" يقال له هذا إنما يقال إذا كان في حيز وجودي منفصل عنه.." يقال إن ابن تيمية رحمه الله وجد نفسه قد سلم باختصاص الباري سبحانه بحيزه على سبيل الوجوب بل عـــده أبلغ من صفاته الذاتية كما سبق.وأنه قد اختار أن الحركة كمال في الحي. فلا يمكنه الخلاص من هذا الإلزام بالتزام سكون الباري سبحانه. ولا يمكنه النزاع في أن المختص بحيز على سبيل

الوجوب يكون ناقصاً كالمربوط. فكيف المخرج وقد جمع في مذهبه القـــول بالاختصـــاص بالحيز على سبيل الوجوب مع إثبات الحركة؟ فحاول أن يتخلص من هذا الإلزام بزعمـــه أن المربوط والمفلوج وإن اختص بحيز معين على سبيل الوجوب فهذا هو الحيز المنفصل. والباري إنما يختص على سبيل الوجوب بحيزه المتصل.

ولكن يقال: الحيز الذي تسميه حيزاً منفصلاً يلزمك بإثبات الحيز الذي تسميه متصلاً. وأنت في محاولة التخلص من الالتزام السابق اضطررت إلى تسليم وجودية الحيز المنفصـــل بالنســـبة للمربوط الساكن، فإذا كان الحيز المنفصل يلزم حال السكون فكيـــف لا تكـــون الحركـــة مستلزمة للحيز المنفصل. وقد سلمت (بأن الحركة انتقال في حيز بعد حيز والسكون دوام في حيز واحد)[1]وهذا تسليم منك بمعنى عبرنا عنه بقولنا: من لوازم المتحيز السكون وهو الكون الأول في الحيز الذي تسميه وجودياً منفصلاً أو الكون الثاني في حيز وجودي منفصـــل غـــير الأول. ولا يتصور انتقاله إلا بإثبات أمر كان فيه المتحيز أولاً ثم صار في أمـــر آخـــر ثانيـــاً. وهذان الأمران لا يثبت انتقال المتحيز إلا بثبوتهما. والحس هو الذي يثير الشبهة في ثبوتهمـــا فإذا تصور متحيزاً ساكناً رسمه في لوحه ثم إذا طَلب منه العقل أن يســـلم باســـتلزام التحيـــز وجوديةَ أمرٍ يكون فيه المتحيز كَلَّ عن تصوره إذ لم يجده مرسوماً في لوحه. والعقل يعينه على تصوره ويستدرجه إلى إثباته بأن يطلب منه تصور لبنة ساكنة في جدار من خمس لبنات مثلاً ثم يطلب منه أن يحركها بأن ينتزعها منه فلا يشق عليه ذلك فإذا طلب منه أن يعيدها مع لبنة مثلها إلى نفس الجدار لم يتصور ذلك إلا بأن يعمد إلى ما أحدثه نزع اللبنة من فراغ ويزاحم اللبنتين في هذا الموضع ليمتد ويتسع لهما، فيرشده العقل إلى أن اللبنة لها حدودها المتصلة بهـــا التي سماها الحيز المتصل ولها وراء ذلك ما لو انتقلتْ منه لصح لمثلها أن يكون فيه و لم يصـــح لغيرها أن يكون معها فيه. أما لو سكنْت فيه فلا يغيب هذا الأمر إلا عن لوح الحس وهذا هو الحيز الذي سماه حيزاً منفصلاً وهو من لوازم المتحيز أيضا.

---

(1) انظر تلبيس الجهمية 147/2

وبعد تفهيمه نعيد القول في صياغة الإلزام على وفق اصطلاح ابن تيمية رحمه الله بأن يقال: من المعلوم بالضرورة أن الشيء المتحيز بحيز متصل لابد أن يكون ساكناً أو متحركاً. وحركة هذا الشيء وانتقاله لا تعقل إلا بوجود منتقل منه ومنتقل إليه. وسكون هذا الشيء يعني كونه في ما يصح انتقاله منه. وهذا الذي لابد منه في حركة المتحيز بالحيز المتصل وسكونِه هو الذي سماه الحيز المنفصل وهو ما يصح الانتقال منه وما يصح الانتقال إليه.وقد سلم بأن المربوط والمفلوج يكون مختصاً بحيز معين وجودي منفصل عنه.

وبالجملة نقول: المتحيز بحيز عدمي متصل إن اختص بحيز منفصل على سبيل الوجوب فهو كالمربوط والمفلوج. وقد سلم بذلك، وان لم يختص المتحيز بالحيز المتصل بحيز منفصل معين يكون متحركاً. فما ذكره في الجواب من دعوى اختصاصه بالحيز المتصل على سبيل الوجوب مع ما أثبته من الحركة للباري وما سلم به من أن المربوط والمفلوج يكون مختصاً بحيز معين وجودي منفصل عنه يلزم منه ضرورة أنه إذا تحرك انتقل إلى حيز منفصل غير الحيز المنفصل الذي كان فيه. لأن سكون المتحيز بحيز متصل إذا اقتضى حصوله في حيز منفصل فالحركة تقتضيه بالضرورة أيضاً. وقد اعترف أيضاً بأن الانتقال يكون في أحياز وجودية لكنه خص ذلك بأجسام العالم.

فالحاصل أنه رحمه الله يضع مقالاً لكل مقام. وكلما حاصرته الحجة تخفف من بعض مسلماته أو التزم شيئاً من الإلزام. فإذا جمع كلامه في المضايق اتضحت صورة مذهبه. وهنا في الحيز المنفصل. أجاز حصول الباري سبحانه فيه على سبيل الجواز مرة، وأثبت انتقال المتحيزات في أحياز وجودية مرة، وأثبت وجوب اختصاص المتحيزات بنوع الحيز المنفصل وبأفراده على سبيل البدل مرة. واعترف بأن الساكن مختص بحيز منفصل على سبيل الوجوب. فلا ينفع بعد ذلك إنكاره في بعض المواضع.

الوجه الثاني:

سلم ابن تيمية رحمه الله بأن المختص بحيز معين وجودي منفصل عنه يكون كالمربوط الممنوع من الحركة وذلك نقص لكنه نقل قولاً للقاضي الفراء وألزمه بالقول بتحيزه في حيز وجودي منفصل مع أن هذا القول الذي حكم ابن تيمية رحمه الله بإفادته تحيز الباري سبحانه في حيز منفصل لا يزيد ولا ينقص على قوله. مما يدل على أن المتصل والمنفصل مجرد ألفاظ ينتقيها حسب الحاجة قال رحمه الله: (.. قال في كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات لما تكلم على حديث الأوعال:" فإذا ثبت أنه تعالى على العرش فالعرش في جهة وهو على عرشه. وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاقَ الجهة عليه والصواب جوازُ القول بذلك لأن أحمد قد أثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش وأثبت أنه في السماء. وكل من أثبت هذا أثبت الجهة وهم أصحاب ابن كرام وابن مندة الأصبهاني المحدث.

والدلالة عليه أن العرش في جهة بلا خلاف، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستو على العرش فاقتضى أنه في جهة. ولأن كل عاقل من مسلم وكافر إذا دعا الله تعالى فإنه يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء وفي هذا كفاية... وقد احتج ابن منده على إثبات الجهة بأنه لما نطق القرآن بأن الله تعالى على العرش وأنه في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك وبأن الجنة مسكنه وأنه في ذلك وهذه الأشياء أمكنة في أنفسها فدل على أنه في مكان"

قلت **وهذا الكلام من القاضي وابن منده ونحوهما يقتضي أن الجهة أمر وجودي**)[1]

قلت ويقتضي إذن أن الذي تثبته وجوديٌ أيضاً فما قاله الفراء قاله ابن تيمية رحمه الله من غير فرق، فكيف حكم على قول الفراء بإفادته وجوده في حيز منفصل وأنكر ثبوت ذلك في مذهبه. وسيأتي أنه عاد فأثبته في وجه قادم.

ثم ذكر ابن تيمية رحمه الله وجهاً آخر فقال:

(الوجه الثاني أن يقال: إذا أراد القائل بأنه متحيز وأراد بالحيز أمرا موجوداً منفصلاً عنه كالغمام والعرش فإنه قد يقول حصوله فيه على سبيل الجواز.

---

(1) تلبيس الجهمية 1/435-436

وبذلك يظهر الجواب عن قوله ذلك الاختصاص لا يكون إلا بجعل جاعل وهو الفاعل المتقدم على التخصيص فيلزم أن لا يكون ذات الله في الحيز أزلياً

فإن هذا سلَّم على هذا التقدير بأن حصول ذاته فوق العرش ليس أزلياً بل كان الله قبل أن يكون مستوياً على العرش سواء قيل إن الاستواء أمر نسبي إضافي أو قيل إنه من صفات الأفعال وأنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا عليه فعلى التقديرين إنما حصل الاستواء بخلقه للعرش وخلقه للعرش بمشيئته واختياره.

وأما قوله:" وإذا كان في الأزل مبرءً عن الموضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز وإلا لزم الانقلاب في ذاته" يقال له هذا ممنوع فإنه إذا كان في الأزل مبرءً عن حيز وجودي كالعرش والغمام ثم صار بعد أن خلق العرش والعالم فوقه لم يكن ذلك ممتنعاً فإن تجدد النسب والإضافات عليه جائز باتفاق العقلاء. وأما إن قيل إن الإستواء فعلٌ وأنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً كما هو المعروف من مذاهب السلف وأهل الحديث فهذا مبني على مسألة الحركة وحلول الحوادث. وقد تقدم كلامه بأن هذا لم يَقُم دليل عقلي على نفيه وأن جميع الطوائف يلزمهم القول به، وليس ذلك انقلاباً في ذات الله بحال كما تقدم وهو إنما ادعى لزوم الانقلاب لأنه أخذ لفظ الحيز بالاشتراك فقدر أنه يصير متحيزاً بعد أن لم يكن متحيزاً، ومعلوم أن هذا يوجب انقلاب ذاته فإن ضرورة صير المتحيز متحيزاً توجب الانقلابات، لكن هذا التحيز هو القسم الأول وهو التحيز اللازم للمتحيز الذي يمتنع انفصاله عنه والمراد بالحيز في هذا المتحيز إما أمر عدمي أو إضافي أو المراد به جوانب المتحيز ونهايته، فلو كان في الأزل مبرءً عن هذا ثم صار موصوفاً به لزم الانقلاب ونظيره في المخلوقات أن يصير ما ليس بجسم جسماً وهذا عند قوم متنع وعند قوم قد يقلب الله الأعراض أجساماً وذلك انقلاب بلا نزاع أما إذا أريد بالحيز أمراً موجوداً منفصلاً عنه فلا يلزم بكونه فوقه وعليه أن تنقلب ذاته بوجه من الوجوه)[1]

---

(1) تلبيس الجهمية 2/204-206

والجواب عن هذا الوحه من وجوه ثلاثة:

أولاً:قوله:" إذا أراد القائل بأنه متحيز وأراد بالحيز أمرا موجوداً منفصلا عنه كالغمام والعرش فإنه قد يقول حصوله فيه على سبيل الجواز.."

يقال: هذا تجويز لوجوده في حيز منفصل حادث فيقال: ذات الباري سبحانه قبل وجود هذا الحيز المنفصل في الأزل هل تقبل الوجود في حيز منفصل؟ أم لا ؟

فإن لم يكن بحيث يقبل التحيز في حيز منفصل ثم صار بحيث يقبل ذلك فقد تغير بنص كلامك فإن ضرورة صير المتحيز متحيزاً توجب الانقلابات.

وإن كان في الأزل قابلاً لذلك ويجوز عليه الوجود في حيز منفصل كان جسماً لأن الذي يقبل الوجود في الحيز المنفصل هو الجسم سواء عددت حدوثه من قبيل تجدد النسب والإضافة أو الأفعال، وقد ساعدَ على إلزامه بهذا أنه جعله منذ الأزل متحيزاً بالحيز المتصل الذي فسره بالجوانب والنهاية. وسلم بأنه لو كان في الأزل مبرءً عن هذا الحيز المتصل ثم صار موصوفاً به لزم الانقلاب. وجعل نظيره في المخلوقات أن يصير ما ليس بجسم جسماً. لكنه في الأزل يجب له الحيز المتصل وهو جوانبه المحيطة به وحدود ذاته وحصوله في حيز منفصل معين جائز عليه وحصوله في مطلق الحيز المنفصل واجب كما سيذكره بعد قليل.

ثانياً: لا نسلم أن تجدد النسب والإضافات عليه جائز باتفاق العقلاء بهذا الإطلاق الذي ذكره، لأنه إذا كان في الأزل مبرءً عن حيز وجودي كالعرش والغمام ثم صار بعد أن خلق العرش والعالم فوقه لم يكن ذلك من تجدد النسب والإضافات إلا إذا كان جسماً متحيزاً سواء قلنا إنه وجودي أو عدمي لأن الجهة إضافة بين جسمين.

ثالثاً: قوله:" وهو إنما ادعى لزوم الانقلاب لأنه أخذ لفظ الحيز بالاشتراك.."

يقال: إن ابن تيمية رحمه الله هو الذي أحدث هذا الإشتراك لأن ما ذكره في الحيز المتصل هو معنى أخذه من مفهوم الحيز في اللغة وجعله مشتركاً مع الحيز الاصطلاحي الذي سماه منفصلاً، مع أن مباحث هذه المسائل تُعيِّن حمل الحيز على المصطلح.

قال ابن تيمية رحمه الله:(الوجه الثالث: أن يقال تحيزه واجب بذلك بناءً على أن نفسَ العرش ليس بحيز بل الحيز تقدير المكان. ومن قال بذلك فهم في جواز الحركة عليه على قولين، فمن قال بالامتناع يقول إنه لما خلق العرش تجددت بينه وبين العرش نسبة ولم يتغير عما كان موصوفاً إن وصفه بأنه متحيز فإنا قد ذكرنا أن للقائلين بأنه على العرش في ذلك قولان[1]،

وقد يقول إن حصولَه في الحيز المعين واجب ومن قال ذلك يجيب عن أوجهه الخمسة

أما الوجه الأول فمبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم أن هذا باطل.

وأما قوله في الوجه الثاني:" أنه لو وجب حصوله في الجهة.. فتكون موجودة فيكون مع الله قديم غيره تعالى" يقال له هؤلاء لا يقولون إن الحيز الذي يجب لله أمراً موجوداً منفصلاً[2] عنه بل هو عندهم أمر عدمي بينه وبين الله نسبة وإضافة أو هو تقدير المكان وذلك لا يقتضي وجود قديم آخر مع الله..

وقوله ".. إنه يكون كالمفلوج الذي لا يمكنه الحركة وهو نقص وهو على الله محال " فيقال أنت تقول أن نفي النقص عن الله لا يعلم بالعقل وأنت أيضا تقول لا يجوز عليه الحركة)[3]

والجواب عنه أن يقال: قوله" تحيزه واجب بذلك بناءً على أن نفس العرش ليس بحيز بل الحيز تقدير المكان " هذا مما لا يصح عليه البناء لأنه لا يقوم بنفسه حتى يقوم عليه غيره. فكيف يكون العرش وهو مخلوق موجود عدمياً مقدراً تقدير المكان. بل صرح في الوجه السابق أن اختصاصه بالعرش اختصاص بحيز وجودي منفصل فكيف صار عدمياً في وجه ووجودياً في وجه. ثم حتى لو سلمنا أن العرش يُقدَّر تقدير المكان فتحيزه على العرش كيف يكون واجباً مع حدوث العرش. وحتى لو سلمنا بما سبق وبقدم العرش فإن اعتراضه على الوجوه التي ذكرها الفخر الرازي باطلة

---

(1) الصواب (قولين) لأنه اسم أن

(2) الصواب (أمر موجود منفصل) لأنه خبر إن.

(3) تلبيس الجهمية 206-209

أما اعتراضه على الوجه الأول فقد ذكر أنه مبني على تماثل الأجسام وقد ثبت أن إثبات تماثل الأجسام ألحقه العلم الحديث بما ثبت بالتجربة والبرهان الحسي. فيقال إذن اختصاص متحيز بحيز معين على سبيل الوجوب حكم مشترك بين سائر المتحيزات لأنها مشتركة في قدر أوجب اشتراكَها في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة وقد سلم بذلك كما سبق.

وأما جوابه عن الوجه الثاني فقد بناه على أن الحيز الذي يجب عند القائلين بتحيزه على العرش ليس أمراً موجوداً منفصلاً عنه بل هو عندهم أمر عدمي. وقد سبق أن العرش لا يكون عدمياً.

وأما جوابه عن ما يلزم من اختصاصه بحيز معين على سبيل الوجوب وأنه يكون كالمفلوج والمربوط فقد وهم وأوهم بزعمه أن الفخر الرازي نفى علم العقل بنفي النقص عن الله وأنه لا يجوِّز عليه الحركة بالمعنى الذي ألزمه به وكيف يتصور من الفخر الرازي أن يصنف هذا المؤلف في تأسيس التقديس ويقيم هذه الحجج العقلية على تنزيه الباري سبحانه عن الجسمية ولوازمها وهو لا يعلم بالعقل نفي النقص عن الله عز وجل! وأما المعنى الذي ألزمه به الرازي من السكون ونفي الحركة فإنما يلزم من إثباته متحيزاً، ومن نفى عنه التحيز ثم نفى الحركة فمراده نفي كونه بحيث يكون ساكنا أو متحركاً.

قال ابن تيمية رحمه الله (الوجه الرابع قول من لا يوجب حصولَه في حيز معين خارج عنه وجودياً كان أو عدمياً، بل ذلك عنده على سبيل الجواز مطلقاً، وهو قول كل من يقول إنه استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض بعد أن لم يكن مستوياً عليه ويقول إنه استوى إلى السماء، وأنه يجيء يوم القيامة ويأتي إلى سائر ما جاءت به النصوص من ذلك، وعلى قول هؤلاء يجب حصوله في حيز معين وتكون ذاته مستلزمة للتحيز المطلق لا لحيز معين، وإذا حصل في حيز معين جاز أن يكون حاصلاً فيه و لم يجب.

وأما قوله: " إن هذا محال لأنه لو كان كذلك لما ترجح ذلك الاختصاص إلا بجعل جاعل وتخصيص مخصص، وما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه فيلزم أن يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً، لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً" يقال له أما اختصاصه بحيز دون حيز فهو

الذي يفتقر إلى جعل جاعل، وأما أصل التحيز فمن لوازم ذاته كالقدرة والفعل فإن القدرة على كل شيء من لوازم ذاته وأما تخصيص بعض المقدورات فتتبع مشيئته واختياره، **فنقول حصوله في حيز معين دون غيره بمشيئته واختياره**، وذلك لأن هذا هو الفعل والتصرف والحركة كما يقولون إنه ما زال متكلماً إذا شاء، كذلك يقولون ما زال فاعلاً بنفسه إذا شاء، و**على هذا فحصول ذاته في الأزل(الحيز)**[1] **يكون أزلياً لأنه من لوازم ذاته لكن تعين حيز دون حيز هو تابع لمشيئته واختياره**، وذلك أن الأحياز ليست أموراً وجودية بل هي أمور عدمية **فليس الأمر إلا مجرد كونه يفعل بنفسه ويتصرف، وتقدمُ الفاعل على هذا الفعل كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم** لا يوجب ذلك تقدما بالزمان.وعلى هذا فيقال:.." قولك لو حصل في شيء من الأحياز والجهات لكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه.." فيقال أتريد بالوجوب وجوبَ الحيز المطلق أو وجوب حيز معين؟ فإن أردت الأول فالوجوه المذكورة لا تنفي ذلك. وإن أردت الثاني فقوله" إن هذا يلزم أن لا يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً "يقال هذا ممنوع. قوله:" ما ترجح وجود ذلك الاختصاص إلا بجعل جاعل وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه وما تأخر عن الحيز(الغير)[2] لا يكون أزلياً" يقال له التقدم في مثل هذا لا يوجب أن يكون بزمان يفصل بين الفعل والفاعل كما تقول حركت يدي فتحرك ثوبي أو تحرك خاتمي ونحو ذلك فحركة اليد متقدمة على حركة الخاتم والكم، ومع هذا فزمانهما واحد فكذلك إذا كان هذا التخصيص جائزاً وهو بمشيئته واختياره لم يمنع ذلك أن يتقدما على فعله تقدماً بغير الزمان. وهذا القدر وإن كان الفلاسفة يقولونه في تقدمه على العالم فهؤلاء لم يقولوه في ذلك بل قالوه في تقدمه على هذا الفعل القائم بنفسه والتحيز المعين)[3]

والجواب من وجوه

---

(1) ما بين القوسين ينبغي أن يكون تصحيحاً لتصحيف الكلمة السابقة.
(2) ما بين القوسين ينبغي أن يكون تصحيحاً لتصحيف الكلمة السابقة.
(3) تلبيس الجهمية 2/209-211

الأول: أن نبين شدة اضطرابه في هذا الوجه إذ يقول في الاستواء على العرش:" وعلى قول هؤلاء يجب حصوله في حيز معين" ثم بعد ذلك بأقل من سطر يقول:" وإذا حصل في حيز معين جاز أن يكون حاصلاً فيه و لم يجب " فمرة يكون الحصول في حيز معين واجباً ومرة يكون جائزاً!

ثم تأمل كيف سيجعل الحيز المعين وهو العرش عدمياً. فيقول أولاً:" يقال له أما اختصاصه بحيز دون حيز فهو الذي يفتقر إلى جعل جاعل "، ثم يقول: ".. تعيين حيز دون حيز هو تابع لمشيئته واختياره وذلك أن الأحياز ليست أموراً وجودية بل هي أمور عدمية " فمن العجيب أن يكون العرش حيزاً معيناً وأمراً عدمياً في موضع واحد! وإذا قارناه مع كلامه في غير هذا الموضع ازداد داعي العجب لأنه جعله هناك حيزاً وجودياً منفصلاً كما سبق قبل قليل.

الثاني: أنه سلَّم أن اختصاصَه بحيز دون حيز يفتقر إلى جعل جاعل، وأن تعيُّن حيز دون حيز تابع لمشيئته واختياره، وجعلَ تقدمَه على التحيز فيه من تقدم الفاعل على الفعل كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم لا يوجب تقدماً بالزمان. وقد صرح بأنه خرَّجَ هذا الوجهَ على قول الفلاسفة. وهذه من المسائل التي كفرهم بها الحجة الغزالي.[1]

وتأمل كيف ينص على ذلك بقوله: "وإن أردت الثاني(الحيز المعين) فقوله إن هذا يلزم أن لا يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً يقال هذا ممنوع". ثم شرع يقرر نفي تقدم الباري سبحانه على الحيز المعين بالزمان بما نص على اقتباسه من الفلاسفة وحاول أن يفرق بين المسألتين بأن الفلاسفة يثبتون هذا النوع من التقدم في تقدمه على العالم وكل من يقول إنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً عليه لم يقولوه في تقدمه على العالم، بل قالوه في تقدمه على هذا الفعل القائم بنفسه والتحيز المعين!

وكيف يغنيه هذا الفارق مع أن هذا الفعل القائم بنفسه وهو التحيز المعين لا يكون إلا بحيز معين. وهل يخفى على أحد أنه من أصل كلامه يتحدث عن الحيز المعين فلما وصلنا إلى هذا

---

(1) انظر تهافت الفلاسفة294.

المزلق عدل إلى التحيز المعين فلم ينفعه هذا العدول، بل زاد به الريبة لأن هذا العــدول منــه يُؤنس بإطلاعه على خطورة هذه المسألة.

هب أن نفي الحيز والجهة باطل لكن أيكون إبطاله بإثبات قدم الحيز المعين أو التحيز المعــين؟ وكم وددت أن يكون ابن تيمية رحمه الله يحكي هذا القول عن غيره ويبرأ من عهدته, لكــن كيف وهو ينسبه إلى (كل من يقول أنه استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض بعد أن لم يكن مستويا عليه) وهو من القائلين به بل جميع هؤلاء لايرضون بتجاســره علــى تخريجه على قول الفلاسفة بقدم العالم.

وفي ختام هذه المسألة نستحضر مارمى به ابن تيمية رحمه الله خصومه به في صدر هذه المسألة بقوله: " عامة ما يحتج به النفاة للرؤية والنفاة لكونه فوق العرش من الأدلة الشــرعية هــي أنفسها تدل على نقيض قولهم ولا تدل على قولهم فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم. وهكذا أيضا عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية إذا وصلت معهم فيهــا إلى آخــر كلامهم وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم وأن ما يذكرونه مــن المنــاظرات العقلية هو على قول أهل الإثبات أدل منه على قولهم" وهذا من أصدق ما يقال فيه:رمــتني بدائها وانسلت، كما بينا ذلك في هذه المسألة وغيرها.

الفصل الثاني في شبه التجسيم

وفيه مبحثان

المبحث الأول في الشبه العقلية

وفيه مطالب:

المطلب الأول: كل موجودين فلابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايباً عنه باالجهة

المطلب الثاني: أنه قد ثبت جواز رؤيته والرؤية تقتضي مواجهة المرئي

المطلب الثالث: رفع الأيدي إلى السماء يدل على كون الإله في جهة فوق

المبحث الثاني في الشبه السمعية

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: ما استدلوا به على كونه ذا أبعاض

المطلب الثاني: ما يستدل به على إثبات التحيز

المطلب الثالث: ماستدلوا به على إثبات قبوله للأعراض

المطلب الأول في الشبهة الأولى:

كل موجودين فلابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايباً عنه بالجهة

من الملاحظ في دراسة التجسيم أن هذه المقالة رفضها العقلاء وأرباب النظر والاستدلال، وقد استنكف هؤلاء من هذه المقالة، و لم يرض بها إلا من أخلد إلى الحس وركن إلى الوهم، ولا يُتوقع من هؤلاء أن يحسنوا تقرير حجة تستوقف النظار وتجهد ذهن المخالف إذا أراد إبطالها. وهذا حال عامة شبه المجسمة. ولهذا لجأ من رام إثبات هذه الفكرة إلى التطفل على حجج المتكلمين ونظر في قوالب هذه الحجج ثم تصرف فيها على نحوٍ يمكن معه الاستدلال على إثبات الجسم أو لوازمه في وصف الباري سبحانه. ومن هذه الشبه الشبهة التي استقاها ابن الهيصم الكرامي من حجج قدماء المتكلمين، وهي الحجة العقلية التي استدلوا بها على جواز رؤية الله عز وجل.

وخلاصتها أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها وهذا ظاهر، ونرى الجواهر لأنا نرى الطول والعرض فقد ثبتَ أن صحةَ الرؤية مشتركةٌ بين الجوهر والعرض. وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم، ولولا تحققُ أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح. وهذه العلة لا بد أن تكون مشترَكة بين الجوهر والعرض، ثم نقول هذه العلة المشترَكة إما الوجود وإما الحدوث إذ لا مشترَك بين الجوهر والعرض سواهما. لكن الحدوث لا يصلح علة. وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود. فالعلة إذن هي الوجود. والوجود مشترك بينهما وبين الواجب فتكون صحة الرؤية متحققةً في حق الله تعالى فتتحقق صحةُ الرؤية.[1]

---

(1) انظر التمهيد للباقلاني 266.

وقد اتفق المتأخرون من المتكلمين على ضعف هذه الحجة[1] واستغنوا عنها بغيرها[2] واعتذروا لمن احتج بها من المتكلمين بأنه أقام هذا الدليل على سبيل إلزام المخالفين.[3]

وعلى هذه الحجة اعتمد الكرامية ومن وافقهم فعمدوا إلى قالب هذه الحجة ثم استبدلوا الرؤية بالمباينة بالجهة وساقوا الحجة بتمامها لإثبات أنه مباين للعالم في جهة من الجهات. وإذا كان تطفل المجسمة على حجج غيرهم شاهداً على ضحالة عقولهم فإن من تمام بخسهم انحطاطُ عبارتهم عن الوفاء بالتعبير عن شبهتهم ونزولُها عن رتبة ما يعبأ العقلاء بالنظر فيه والانشغال به حتى احتاج مناظرهم إلى أداء المراد عنهم بما يؤهل شبهتهم للنظر فيها والنقاش. وهذا ما قام به الفخر الرازي. فحكى هذه الشبهة ثم تفرغ لبيان فسادها فقال:

(قالوا العالم موجود والباري موجود، وكل موجودين فلابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست. ولما لم يكن الباري محايثاً للعالم وجب كونه تعالى مبايناً عن العالم بجهة من الجهات الست. وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق...

وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح على أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة به، وهو أن يقال: لاشك أن كل موجودين في الشاهد فإن أحدَهما لابد وأن يكون محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة.

وكون كل موجودين في الشاهد كذلك إما أن يكون لخصوص كونه جوهراً أو لخصوص كونه عرضاً أو لأمر مشترَك بين الجوهر والعرض. وذلك المشترك إما الحدوث وإما الوجود.

---

(1) انظر نهاية الإقدام للشهرستاني 329 وغاية المرام للآمدي 162ومطالع الأنوار للبيضاوي 187 وشرح المقاصد 191/4

(2) قال الجرجاني في شرح المواقف 144/8 بعد تضعيف هذه الحجة (.. الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما ختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية)

(3) انظر شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية 175/2

والكل باطل سوى الوجود، فوجب أن تكون العلة لذلك الحكم هي الوجود، والباري تعالى موجود فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة.

واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات.

أما المقدمة الأولى وهي قولنا إن كل موجودين في الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة لابد له من علة.

والدليل عليه هو أن المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم، وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم فلولا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عن ما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور لما كان هذا الامتياز واقعاً.

وأما المقدمة الثانية فهي في بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهراً ولا بخصوص كونه عرضاً.

فالدليل عليه أن المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهراً لصدق على الجوهر أن ينقسم إلى ما يكون محايثاً لغيرة وإلى ما يكون مبايناً عنه. ومعلوم أن ذلك محال لأن الجوهر يمتنع أن يكون محايثاً لغيره. وبهذا الطريق تبين أن المقتضي لهذا الحكم ليس كونه عرضاً لامتناع أن يكون العرض مبايناً لغيره بالجهة.

المقدمة الثالثة في بيان أن هذا الحكمَ غيرُ معلل بالحدوث ويدل عليه وجوه

الأول: أن الحدوث عبارة عن وجود سبقه عدم، والعدم غير داخل في العلة وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود.

والثاني: وهو الذي عوَّل عليه ابن الهيصم في المناظرة التي زعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك فقال لو كان هذا الحكم معللاً بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء حادثةً جاهلاً بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التي في هذا العالم إما أن تكون محايثة لها أو مباينة عنها بالجهة، لأن المقتضي للحكم إذا كان أمراً معيناً فالجاهل بذلك المقتضي يجب أن يكون جاهلاً بذلك الحكم ألا ترى الوجودَ لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم والمحدث لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود مانعاً من التقسيم بالقدم والحدوث، فلما كان التقسيم إلى الأبيض

والأسود معلَّقاً بكونه ملوناً كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعاً من اعتقـــاد التقســـيم إلى الأسود والأبيض، ولما رأينا الدهري الذي يعتقد قدم السموات والأرض لا يمنعه ذلـــك مـــن اعتقاد أن السموات والأرضين إما أن تكون محايثة وإما أن تكون مباينة بالجهة علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث.

الوجه الثالث في بيان أن المقتضي لهذا الحكم ليس هو الحدوث. وقد ذكره ابن الهيصم أيضـــاً في تلك المناظرة. وتقريره أن كونه محدثاً وصف يُعلم بالاستدلال وكونه بحيث يجب أن يكون إما محايثاً أو مبايناً بالجهة حُكم معلوم بالضرورة. والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلاً للحكم الذي يُعلم ثبوتُه بالضرورة. فثبت بهذه الوجوه أن المقتضي لهذا الحكم ليس هو الحدوث.

المقدمة الرابعة وهي في بيان أنه لما كان المقتضي لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود والبـــاري موجود وكان المقتضي لكونه تعالى إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة حاصلاً في حقه فكان هذا حاصلاً هناك. فاعلم أنا نفتقر في هذه المقدمة إلى بيان أن الوجـــود حقيقـــة واحـــدة في الشاهد والغائب وذلك يقتضي كونَ وجوده تعالى زائداً على حقيقته فإنه ما لم يثبـــت هـــذا الأصل لم يحصل المقصود.

فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة. ومن نظر في تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم أن التفاوت بينهما كبير.

والجواب أن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد فـــلا بـــد أن يكـــون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً بالجهة. وهذه المقدمة ممنوعة وبيانه من وجوه –نقتصـــر علـــى الأول منها–

الأول أن جمهور الفلاسفة وبعض المتكلمين من أهل السنة يثبتون موجوداتٍ غيرَ محايثة لهـــذا العالم الجسماني ولا مباينة عنه بالجهة ...ويزعمون أنها موجوداتٌ غيرُ متحيزة ولا حالّـــة في المتحيز فلا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة، وما لم يبطلوا هذا المذهب

بالدليل لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد إما أن يكون أحدهما محايثاً للآخـــر أو مبايياً عنه.

السؤال الثاني سلمنا أن كل موجودين في الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخـــر أو مبايياً عنه بالجهة لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا إما أن يكون وإما أن لا يكـــون إشارةٌ إلى كونه قابلاً للانقسام إليهما، لكن قبول القسمة حكم عدمي والعدم لا يعلل.
وإنما قلنا إن قبول القسمة حكم عدمي لأن أصل القبول حكم عدمي فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عدمياً. وإنما قلنا إن أصل القبول حكم عدمي، لأنه لو كان أمراً ثابتاً لكـــان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلاً والذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه ولزم التسلسل.
وإنما قلنا إنه لما كان أصل القبول عدمياً كان قبول القسمة أيضاً كذلك، لأن القبول للقسمة قبول مخصوص، فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال، وإن كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي وإذا ثبت أنه حكم عدمي امتنع تعليلـــه لأن العدم نفي محض فكان التأثير فيه محالاً فثبت أن قبول القسمة لا يمكن تعليله.

السؤال الثالث هب أنه من الأحكام الوجودية فلم لا يجوز أن يكون معللاً بخصوص كونـــه جوهراً أو بخصوص كونه عرضاً؟ قوله لأن كونَه جوهراً يمنع من المحايثة وكونَه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة وما كان علة لقبول الإنقسام إلى قسمين يمنع كونه مانعاً من أحد القسمين
قلنا ما الذي تريدون بقولكم الوجود في الشاهد ينقسم إلى المحايث وإلى المباين بالجهة ؟
إن أردتم أن الوجود في الشاهد قسمان أحدهما أن يكون محايثاً لغيره بالجهة وهـــو العـــرض والثاني أن يكون مبايياً لغيره بالجهة وهو الجوهر فهذا مسلم لكنـــه في الحقيقـــة إشـــارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين، فإن عندنا وجوبُ كونه محايثاً لغيره معلـــلٌ بكونـــه

عرضاً ووجوب كون القسم الثاني مبايياً عن غيره بالجهة معللٌ بكونه جوهراً فبطل قولكم إن خصوصَ كونه عرضاً وجوهراً لا يصلحان لعلة هذا الحكم.

وإن أردتم به أن إمكان الإنقسام إلى هذين القسمين حكمٌ واحد وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد فهو باطل لأن إمكان الإنقسام إلى هذين القسمين لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد فضلاً عن أن يثبت في جميعها لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض فإن كان جوهراً امتنع أن يكون محايثاً لغيره بالجهة فلم يكن قابلاً لهذا الإنقسام، وإن كان عرضاً امتنع أن يكون مبايياً لغيره بالجهة فلم يكن قابلاً لهذا الإنقسام فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة.

والحاصل أن هذا المستدل أوْهمَ أن قوله: الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثاً لغيره أو يكون مبايياً عنه بالجهة إشارةٌ إلى حكم واحد، ثم بني عليه أنه لا يمكن أن يعلل هذا الحكم بخصوص كونه جوهراً ولا بخصوص كونه عرضاً، ونحن بينا أنه إشارة إلى حكمين مختلفتين معللين بعلتين مختلفتين.

السؤال الرابع سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهراً ولا بخصوص كونه عرضاً فلم قلتم إنه لابد من تعليله إما بالحدوث وإما بالوجود؟ وما الدليل على هذا الحصر؟ أقصى ما في الباب أن يقال سبرنا وبحثنا فلم نجد قسماً آخر. إلا أنا بينا في الكتب المطلولة أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيمات منتشرة غير محصورة بين النفي والإثبات.

السؤال الخامس سلمنا أن عدم الوجدان يدل على عدم الوجود ولكن لا نسلم قولَكم أنَّا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود، بيانه من وجهين

أحد هما أن من المحتمل أن يقال المقتضى لقولنا إن الشيء إما أن يكون محايثاً للعالم أن يكون مبايياً عنه هو كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه وذلك لأن كل شيئين تصح الإشارة

الحسية إليهما فإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر وذلك كما في اللون والمتلون وهذا هو المحايثة وإما أن تكون غير الإشارة إلى الآخر وهذا هو المباينة بالجهة فثبت أن المقتضي لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشاراً إليه بحسب الحس. وعلى هذا التقدير ما لم يقيموا الأدلة على أنه مشار إليه بحسب الحس لا يمكن أن يقال إنه يجب أن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة، لكن كونه تعالى مشاراً إليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع فيه وحينئذ تتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب وذلك يفضي إلى الدور وهو باطل.

الثاني لاشك أن ما سوى الله تعالى إما أن يكون محايثاً لغيره أو مبايناً عن غيره بالجهة ولاشك أن الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة إذ لو لم يكن مخالفاً لهما بحقيقته المخصوصة لكان مثلاً للجواهر أو الأعراض، ويلزم منه كونه تعالى محدثاً كما أن الأعراض والجواهر محدثة وذلك محال.

وإذا ثبت هذا فنقول إن الجواهر والأعراض يشتركان في الأمر الذي وقعت به المخالفة بينهما وبين ذات الباري فلم لا يجوز أن يكون المقتضي لقبول الإنقسام إلى المحايث وإلى المباين هو ذلك الأمر؟ وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال لأنه لا مشترَك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث.

السؤال السادس سلمنا الحصر فلم لا يجوز أن يكون المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث؟ قوله **أولاً** الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود.

قلنا كل محدث فإنه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود، وأيضاً كون الشيء منقسماً إلى المحايث والمباين أيضاً معناه كونه قابلاً للانقسام إلى هذين القسمين فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك وإن كانت عدمية فكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم.

أما قوله ثانياً لو كان المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم.

قلنا الكلام عليه من وجهين

الأول لم قلتم إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر؟ إلا ترى أن جهل الإنسان بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهله بحصول المرض والصحة، وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بالتغيرات، وجهل الدهري بكونه تعالى قادراً على الخلـــق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم.

الثاني لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بـــالمعلول، وعلى هذا التقدير لو كان المقتضي لكون الموجودين في الشاهد إما متحـــايثين أو متبـــاينين بالجهة هو الوجود لزم أن من علم كون الشيء موجوداً أن يعلم وجوب كونه محايثاً للعالم أو مبايياً له لكن الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ولا يعلمون أنـــه تعالى لابد أن يكون إما محايثاً للعالم أو مبايياً له فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقتضي لهذا الحكم هو كونه موجوداً...

قوله **ثالثاً** كونه محدثاً وصف استدلالي وكونه إما محايثاً أو مبايياً أمر معلوم بالبديهة والوصف الا ستدلالي لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة.

قلنا ممنوع فإنا بينا أن المؤثر في كثير من الأشياء استدلالي والأثر بديهي.

السؤال السابع: سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث وأنه هو الوجود لكن لم قلتم إنه يلزم حصوله في حق الله تعالى.

وبيانه أن المطلوب إنما يلزم لو كان الوجود أمراً واحداً في الشاهد والغائب. أما إذا لم يكـــن الأمر كذلك بل كان وقوع لفظ الوجود على الشاهد والغائب ليس إلا بالإشتراك اللفظـــي كان هذا الدليل ساقطاً بالكلية.

ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود في الغائب والشاهد واحد إذ لو كان كذلك لزمهم إما القول بكون الباري تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه أو القول بأن وجـــوده زائد على ماهيته والقوم لا يقولون هذا الكلام) [1]

زاد في المطالب: (إنه قد يحصل المقتضي ولكن يتخلف عنه الحكم إما لأن المحل غير قابل وإما لأن الشرط فائت، ألا ترى أن كون الحي حياً يصحح قبول الشهوة والنفــرة والألم واللـــذة والجهل والموت، ثم إنه تعالى حي مع أن شيئاً من هذه الأحكام لا يصح عليه إما لأن ذاته غير قابلة لهذه الأحكام أو لأن قبول هذه الأحكام موقوف على شرط يمتنع حصوله في حـــق الله تعالى فلم قلتم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك) [2]

السؤال الثامن سلمنا أن ما ذكرتم يدل على أن الوجود هو العلة لهذا الحكم لكن ههنا دليـــل آخر يمنع منه وهو أن المقتضي لقبول الإنقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الإنقسام إلى الجوهر والعرض وأنه محال ولزم أيضاً في العرض وحده أن يقبل الإنقسام إلى الجوهر والعرض ومعلوم أن ذلك محال

فإن قالوا إن كل جوهر وعرض فإنه يصح كونه منقسماً إلى هذين القسمين نظراً إلى كونـــه موجوداً وإنما يمتنع ذلك الإنقسام نظراً إلى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته.

قلنا هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور أن يصـــح ذلـــك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود لاحتمال أن يكون ماهية المخصوص مانعـــة مـــن ذلك الحكم وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الوجود وإن اقتضى كون الشيء إما محايثاً لغيره أو مبايناً عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً كونه بحيث يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة.

---

(1) تأسيس التقديس 61-75 وانظر نحوه في المطالب العالية 42/2-47
(2) انظر 46/2

السؤال التاسع أن ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعاً وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض وبيانه من وجوه

الأول أن كل ما سوى الله فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكماً مشتركاً بينهما فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلابد لها من علة مشتركة والمشترك إما الحدوث أو الوجود ولا يمكن أن يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء فثبت أن صحة الحدوث غير معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود والله تعالى موجود فوجب أن يثبت في حقه صحة الحدوث وهو محال.

الثاني أن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم أو قائم بالحجم ثم يذكر التقسيم إلى آخره حتى يكون الباري تعالى إما حجما أو قائماً بالحجم والقوم لا يقولون به..

الرابع أن كل موجودين في الشاهد فإنه يجب أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة والمباين بالجهة لابد وأن يكون جوهراً فردا أو يكون مركباً من الجواهر وكون كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة أعني كونه عرضاً أو جوهراً فرداً أو جسماً مؤتلفاً لابد وأن يكون معللاً بالوجود فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة والقوم ينكرون ذلك لأنه تعالى ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض.

الخامس أن كل موجود يفرض مع العالم فهم إما أن يكون مساوياً للعالم أو زائداً عليه في المقدار أو أنقص منه في المقدار، وانقسام الوجود في الشاهد إلى هذه الإقسام الأربعة حكم لابد له من علة، ولا علة إلا الوجود والباري تعالى موجود فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة والقوم لا يقولون به فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة.

- وزاد التفتازاني النقض بالملموسية[1] لأنها مشتركة بين الجواهر والأعراض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة ملموسية الباري سبحانه وهو محال-

قال واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لأن القوم يعولون عليها ويظنون أنها حجة قاهرة ونحن بعد أن بالغنا في تنفيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسولة القاهرة والاعتراضات القادحة)[2]

ومن الواضح أن الفخر الرازي وجه اعتراضاته متسلسلة على كل مفصل من مفاصل هذه الشبهة حتى آذن بفرط عقدها وبتر قوائمها فلو قدرنا أن مخلِّصاً جبر كسرها من موضع فلن تقوم لهذه الحجة قائمة بذلك فقد نال منها الاعتراض من مواضع أخرى بما لا يصلحه جبار ولا عطار. ومن محاولاً ت ترقيع هذه الشبهة ما قام به ابن تيمية رحمه الله الذي أطال النفس في محاولة الذب عن هذه الشبهة في ما يقرب من تسعين صفحة ومع ذلك لم يوفق في الدرء عن الشبهة وأبى إلا أن يخوض في ما لا حاجة ولا مطمع ولا فائدة من الخوض فيه حتى حصل منه في ثنايا خوضه ما هو أشد قبحاً من ظاهر هذه الشبهة فسلَّم وصرح بما هو أشنع مما أراد إبطالَ نفيه وكان تعثره في بعض المواضع أكثرَ وضوحاً من غيرها. ولما لم يتسع المقام لبسط الكلام في ذلك فقد تعين الوقوف على حاصل دفاعه مجرداً عن أسلوبه في التطويل. وللوقوف على ما يخدم البحث في هذا الموطن نشير إلى ما سلم به وما صرح مما هو أشنع وأقبح من الأول ثم نقف على بعض المواطن التي لم يوفق فيها ابن تيمية رحمه الله برتق هذه الشبهة. فلنجعل ذلك تحت عنوانين.

الأول: بيان ما صرح به ابن تيمية رحمه الله أثناء محاولته دفع هذه الشبهة

ولا: إذا كان الفخر الرازي يعترض على الكرامية لأنهم وصفوا الباري سبحانه بصفة من صفات الجسم وهو المباينة بالجهة فإن ابن تيمية رحمه الله التزم في أثناء دفاعه عن هذه الشبهة وصف الباري سبحانه بكل وصف وجودي تشترك فيه المخلوقات بزعمه أن الوصف

---

(1) انظر شرح المقاصد 191/4 وحاشية عبد الحكيم على شرح المواقف 145/8

(2) تأسيس التقديس 61-74

الوجودي الذي يختص بالموجودات دون المعدومات لا يعلل إلا بأمر وجودي، والباري موجود فيجب أن يثبت له مثل هذا الأمر الوجودي ونص على أن طرد هذه الحجة يوجب ثبوت كل أمر وجودي.[1] وهذا ما يسميه قياس الأولى. قال رحمه الله: (وذلك هو قياس الأولى والأحرى فكل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه لأنه أكمل منه ولأنه هو الذي أعطاه ذلك الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه...وعلى هذا **فجميع الأمور الوجودية المحضة يكون الرب أحق بها** لأن وجوده أكمل ولأنه هو الواهب لها فهو أحق باتصافه بها...وإذا كان كذلك فمن المعلوم أن **كون الموجود قائماً بنفسه أو موصوفاً أو أن له من الحقيقة والصفة والقدر ما استحق به إلا يكون بحيثِ غيره وأن لا يكون معدوماً بل ما أوجب أن يكون قائماً بنفسه مبايناً لغيره وأمثال ذلك هو من الأمور الوجودية باعتبار الغائب فيها بالشاهد** صار على هذا الصراط المستقيم، **فكل ما كان أقرب إلى الوجود كان إليه أقرب** وكلما كان أقرب إلى المعدوم فهو عنه أبعد)[2]

وقال أيضاً: (يقال أما الحدوث أو ما يستلزم الحدوث فلا يجوز أن يكون هو علة للأمر الوجودي لأن ذلك مستلزم للعدم، وما يستلزم العدم لا يجوز أن يكون علة للأمر الوجودي **فلا يعلل الأمر الوجودي الذي يختص بالموجودات دون المعدومات إلا بأمر وجودي** يختص بالموجودات)[3]

وبذلك يكون قد أثبت أحقيته بكل صفة وجودية يوصف بها المخلوق ومن بين هذه الصفات الوجودية التي أثبتها ما نص عليه، فنص على وصفه بما للموجود من القيام بالمحل واتصافه بالمقدار الذي استحق به أن لا يكون بحيث غيره. ونص على اعتبار الغائب بالشاهد ووصف هذا بالصراط المستقيم. ونص على أن كل ما كان أقرب إلى الوجود كان إليه أقرب أما قوله تعالى:"ليس كمثله شيء" الذي يبعد أدنى مشابهة بينه وبين كل موجود فقد غدا مما لا نعلمه

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 360/2
(2) المصدر السابق 327-328
(3) المصدر السابق 373/2-374

من الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون. ودونك ما كنا فيه قبل ترقيعه وما آل إليه الأمر باتساع الفتق مع فشله بتقرير هذه الشبهة ومنع إبطالها. فعلى هذه القاعدة يجب له من صفات الأجسام شغلُ قدر من الفراغ والكونُ في الجهة والتركيبُ من الأجزاء والشكل والصورة والمقدار فكلها صفات وجودية يكون الرب أحق بها على وفق ما قرر. وقد صرح هنا بإثبات بعض ما سبق، ويتبعه زيادة في التصريح.

ثانياً: ذكر الفخر الرازي في نهاية الكلام على هذه الشبهة أن مما يدل على أنها حجة منقوضة قيامُها في صوركثيرة نتيجتها اللازمة عنه باطلة بطلاناً ظاهراً بالاتفاق. فيدل الفخر الرازي على ما تقتضيه هذه الحجة من إثبات ما لا يثبته الخصم ويَظهر بطلانه ويرجو بذلك أن يتنبه الخصم إلى أن ما يثبت الباطلَ باطلٌ في نفسه فلا يكون حجة في شيء من الصور. لكن ابن تيمية رحمه الله لم ينكر التزام ما ذكره الفخر الرازي من هذه الصور التي توقع أن يستنكف منها الكرامية. ونشير إلى بعض هذه الصور

الصورة الأولى: أن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم أو قائم بالحجم

قال ابن تيمية رحمه الله:(وقوله في الوجه الثاني إن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم أو قائم بالحجم ثم ذكر التقسيم إلى آخره.. فعنه جوابان

أحدهما أن المعني بالحجم في اللغة الظاهرة هو الشيء الكثيف المتحد كالحجر والتراب بخلاف الهواء فإنه لا يسمى في اللغة المشهورة حجماً فإن كان مقصوده هذا فليس كل موجود في الشاهد إما حجماً أو قائماً بالحجم.

فإن أراد به أن كل موجود في الشاهد فهو إما جسم وإما عرض أو إما جوهر وإما عرض ويذكر التقسيم إلى آخره. فيقال له لفظ الجوهر والعرض في الاصطلاح الخاص ليس نفيهما عن الله من الشريعة، كما أنه ليس إثباتهما من الشريعة بل سلف الامة وأئمتها أنكروا على من تكلم بنفيها كما أنكروا التكلم بإثباتها أو أكثر وعدوا ذلك بدعة فليس لأحد أن ينفي هذين اللفظين الذين ليس لهما أصل لا في نص ولا في إجماع ولا أثر إلا بحجة منفصلة غير هذا اللفظ. إذ الحجج التي يستدل فيها باللفظ لا بد أن يكون لفظها منقولاً عمن يجب اتباعُ

قوله وهو الكتاب والسنة أو الإجماع فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن إمام في الدين ولا أحد من سلف الائمة.

وأما المعاني المرادة بهذين اللفظين فلا بد من تفسيرها فإن الناس متنازعون فيما يريدون بهذه الألفاظ من المعاني ومتنازعون في لزوم تلك المعاني لبعض وغير ذلك.

وإذا كان كذلك فإن فسَّر مفسِّر معنى الجوهر والعرض بما لم يُعلم انتفاؤه في حق الله تعالى كان ذلك طرد الدليل فلا ينتقض به ولا ينتقض الدليل حتى يبين أن هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى و لم يفعل ذلك.)[1]

ويجب التنبيه إلى أمور مما سبقت الإشارة إليه من أسلوبه.

ولا: محاولة الـتطويل بذكر المعنى اللغوي ليشاغب على محل النزاع والإلزام وهو المعنى الإصطلاحي. فلم يكن لذكر المعني بالحجم في اللغة الظاهرة داع لأنه يعلم أنه ليس مقصود الفخر الرازي.

ثانياً سبق أن أشرنا إلى ما في دعواه من أن هذا النفي ليس من الشريعة وكأنه رحمه الله ينتظر من الشارع أن ينص على نفي كل لفظ قد يبتدعه مبتدع، وإذا لم ينص عليه كان نفيه عن الله بدعةً ومخالَفة للسلف الذين لم يتكلموا في نفيه!

ثالثاً: نص على أن السلف أنكروا التكلم بإثبات الجسم والجوهر. فهل تابعهم في ذلك و لم يقرر هذا الإثبات؟ ألم يبذل كل ما وسعه في تقريره والاعتراض على نفيه؟

رابعاً: حاول رحمه الله تمييع هذا الإلزام الذي ذكره الرازي بزعمه أن الناس متنازعين فيما يريدون بهذه الألفاظ من المعاني فلا بد من تفسيرها وكأنه لا يعلم حقيقة ما يريده الفخر الرازي من هذه الألفاظ! وما يعنينا اختلاف الناس في معاني هذه الألفاظ إذا علم مراد المتكلم؟ ثم كيف تغافل عن تفسير الفخر الرازي للجوهر والعرض بالحجمي والقائم بالحجمي؟ أي تفسير ينتظر بعد هذا التفسير؟

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/383-384

خامساً: يفهم من عبارته أن هذا الدليل لا ينتقض حتى يبين أن هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى. وزعم أن الفخر الرازي لم يفعل ذلك وعلى هذا يطرد الدليل ولا ينتقض فيكون الباري سبحانه حجمياً أو قائماً بالحجمي تعالى الله عن ذلك.

سادساً: لم يذكر الفخر الرازي هذا الإلزام إلا وهو يعلم أنه ظاهر الفساد متفق على إبطاله بينه وبين الكرامية لكن ابن تيمية رحمه الله مايزال يطالب ببيان أن هذا التقسيم يلزم منه بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله عز وجل. فإما أن تكون المعاني التي تلزم من إثبات الحجمية مما يعلم ابن تيمية رحمه الله انتفاؤها عن الباري سبحانه وإما أن لا تكون معلومة. فإن كانت معلومة انتقض الدليل. وإن لم تكن معلومة عنده تكون شهادة على مبلغ غفلته عن ما يتنزه عنه الباري سبحانه، إذ لم يعلم انتفاء ما علم الكرامية انتفاءه عن الباري سبحانه وما تظاهرت القواطع النقلية والعقلية على تنزيه الباري سبحانه عنه من الجسمية والحجمية ولوازمها.

الصورة الثانية: كون كل موجود في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة أعني كونه عرضاً أو جوهراً فرداً أو جسماً مؤتلفاً.

قال ابن تيمية رحمه الله: (وأما قوله في الرابع إن كل موجودين في الشاهد فإنه يجب أن يكون أحدهما محايثاً أو مبايناً عنه بالجهة، والمباين بالجهة لا بد وأن يكون جوهراً فرداً أو مركباً من الجواهر.. فيقال له أما تسمية صفاته عرضاً فإن منهم من سمى صفاته أعراضاً مع أن النزاع في ذلك لفظي وذلك أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون الصفات لما رأوا أن الصفات تقوم بالأجسام وهي الأعراض أيضاً، وبها أو ببعضها احتجوا على حدوث الموصوف الذي قامت به وقالوا إنها لا تقوم إلا بمتحيز ولا تقوم إلا بمحدث نفوها عن الله تعالى، وقالوا من أثبتها فقد قال إنه يقوم به الأعراض وهي لا تقوم إلا بمتحيز فيكون متحيزاً محدثاً. فسلك معهم مثبتة الصفات ثلاثة مسالك –وذكر مسلكاً للأشاعرة ومسلكاً للمجسمة ثم قال: –

والمسلك الثالث أن لا يقولوا صفاته أعراض ولا يقولوا ليست أعراضاً كما لا يقولون إنه جسم ولا أنه ليس بجسم لأن ذلك كله بدعة مذموم عند سلف الأمة وأئمتها. ولأن النزاع

في ذلك إن كان في معنى وجب إثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل فيسأل النفاة المثبتة ما أرادوا بذلك؟ فإن أثبتوا حقاً وباطلاً أقروا الحق دون الباطل وكذلك النفاة إن نفوا حقاً وباطلاً نفي الباطل دون الحق، ومن أثبت حقاً أو نفى باطلاً أُقر ومن أثبت باطلاً أو نفى حقاً مُنع.

وإن كان النزاع في اللفظ فما يوصف به الباري نفياً وإثباتاً من الأسماء والصفات فالمتبع فيه الشريعة فلا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا من الإثبات ولا من النفي

والله سبحانه وتعالى قد أخبر أنه أحد صمد ونزه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو و السمي والحاجة والنوم والموت وغير ذلك ما دل عليه القرآن. و لم يذكر هو ولا رسوله ولا أهل العلم والإيمان به أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا ليس في جهة ولا أن صفاته ليست بعرض ولا قائمة بالغير ولا نحو ذلك.

وكذلك في الإثبات له الأسماء الحسنى التي يدعى بها وليس في تلك الأسماء أنه جسم ولا جوهر ونحو ذلك ولا أن صفاته تسمى أعراضاً ونحو ذلك. فلم يكن واحد من هذين مشروعاً على الإطلاق ولا هو أيضاً منهياً عنه على الإطلاق. بل إذا أثبت الرجل معنى حقاً ونفى معنى باطلاً واحتاج إلى التعبير عن ذلك بعبارة لأجل إفهام المخاطب لأنها من لغة المخاطب ونحو ذلك لم يكن ذلك منهياً عنه لأن ذلك يكون من باب ترجمة أسمائه وآياته بلغة أخرى ليفهم أهل تلك اللغة معاني كلامه وأسمائه، وهذا جائز بل مستحب أحياناً بل واجب أحياناً وإن لم يكن ذلك مشروعاً على الإطلاق كمخاطبة أهل هذه الاصطلاحات الخاصة في أسماء الله وصفاته وأصول الدين باصطلاحهم الخاص إذا كانت المعاني التي تبين لهم هي معاني القرآن والسنة تشبه قراءة القرآن بغير العربية وهذه الترجمة تجوز لإفهام المخاطب بلا نزاع بين العلماء، وأما قراءة الرجل لنفسه فهذا لا يجوز عند عامة أهل العلم لافي الصلاة ولا في خارج الصلاة وجوزه بعضهم مطلقاً لكن لمن لم يحسن العربية لكن المخاطبة ليست كإقراء القرآن

لكن تشبه ذكره والثناء عليه والدعاء له بما لم يوقت الشارع فيه شيئاً بعينه ولهذا يكره أيضاً عند كثير من العلماء أو أكثرهم تغيير العربية إلا لحاجة ومنهم من لم يكرهه.

إذا تبين ذلك فجوابه من وجوه

أحدها أن هذا الوجه الذي ذكره هو من الوجوه الإلزامية وهذه ليست بحجة لا للناظر ولا للمناظر كما تقدم غير مرة وذلك أن هذه الحجة إما أن توجب أن كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام أو لا توجبه.

فإن لم توجبه فلا يضر، وإن أوجب ذلك و لم يذكر الفارق فرقاً بين الموضعين وإلا كانت حجة عليهم في الموضعين وكان له أن يقول أنا إنما أثبت الجسم والجوهر والعرض لكذا وكذا فإن كان هذا فرقاً صحيحاً بطل الالزام.

وإن لم يكن فرقاً صحيحاً تاماً امتنع الحكم إذ ليس في ذلك نص ولا إجماع عام

الوجه الثاني أن يقال كون الموجود في الشاهد جوهراً فرداً أو ليس بجوهر فرد ليس ذلك بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة، كالعلم بأن الموجود في الشاهد إما مباين وإما محايث بل في ذلك نزاع عظيم بين المتكلمين، وهذا المؤسس هو من المتوقفين في إثبات الجوهر الفرد وقد حكى التوقف فيه عمن حكاه من أذكياء الطوائف كأبي الحسين البصري وأبي المعالي الجويني.

واذا لم يكن هذا معلوماً بالحس والإضطرار لم يكن نظير تلك الحجة.

الوجه الثالث أن من ينكر الجوهر من أهل الكلام والفلسفة أو من توقف فيه يمنع الإنقسام إلى هذه الثلاثة وهؤلاء طوائف كثيرون.

الوجه السادس أن يقال قد مر الكلام على **معنى القسمة والتركيب وأن حاصله يعود إلى تميز شيء من شيء كامتياز صفة من صفة وأن ذلك مما يجب الاعتراف به في حق كل موجود** فإنه يمتنع أن يكون شيء من الموجودات بدون ذلك وإن كان كذلك لم يكن ما يلزم الوجود مما سموه انقساما وتركيبا محالاً فإذا أوجبت الحجة القول به قيل به.

الوجه السابع أن يقال: إن عنيت بكونه عرضاً أنه صفة قائمة بالموصوف وبكونه منقسماً أن فيه نوع تميز فهذا يلتزمه أهل الإثبات للعلو..)[1]

والجواب من وجوه

الأول: قوله " أما تسمية صفاته عرضاً.." يقال الإلزام أن الإنقسام إلى العرض والجوهر مشترك بين الخالق والمخلوق فيلزم أنه إما أن يكون عرضاً وإما أن يكون جوهراً. أما ذكر صفاته والخلاف في تسميتها أعراضاً فأمر آخر لا يحصل بإثباته أو نفيه دفع شيء من الإلزام وإن أفاد هذا الكلام شيئاً فهو العدول عن دفع الإلزام.

الثاني: أنه ذكر ثلاثة مسالك في الرد على المعتزلة المسلك الأول مسلك الأشاعرة والمسلك الثاني مسلك المجسمة فيتعين أن يكون المسلك الثالث هو المختار عنده. وفيه عمد إلى تركِ الجواب بتعديد احتمالات يذكرها كأنه لم يسمع بلفظ الجسم من قبل ولم يعلم ما يقتضيه إثباته وما يريد المنزه نفيه بنفي الجسم. فيقترح على المثبتة والنفاة أن يسأل كل فريق منهم الآخر عن مراده فإن أثبتوا حقاً وباطلاً أقروا الحق دون الباطل، وكذلك النفاة. وهذه مراوغة ظاهرة لأن مراد النافي ليس سراً متكتماً عليه ولا علماً مضنوناً به حتى تتوقف الإجابة على معرفة مراده.

الثالث: قوله:" إذا أثبت الرجل معنى حقاً ونفى معنى باطلاً واحتاج إلى التعبير عن ذلك بعبارة .. لم يكن ذلك منهياً عنه".. يقال: ما هو هذا المعنى الحق الذي تثبته وتحتاج إلى التعبير عنه بما نفهمه من لفظ الجسم والجوهر؟ أيكون لفظ الجسم والجوهر في لغة من تخاطبهم وهم المتكلمون النفاة يدل على معنى يكون التعبير عنه به واجباً بل مستحباً أحياناً بل جائزاً أحياناً؟ ما أحوجنا إلى هذا التفصيل؟ وما أعجب هذا الإجمال مع ما في كلامه من الإسهاب حيث لا يُحتاج إليه!

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/277-292

الرابع وهو الجواب عن الوجه الأول: يقال: هذا الوجه الذي ذكره الفخر الرازي هو من الوجوه الإلزامية وهو حجة للمناظر لأنه بين أن حجة الخصم تفضي إلى محال علم استحالته بالاتفاق أو بدليل منفصل لا يمكن فيه للخصم ما أمكنه من النزاع في هذا الموطن. وقد سلم ابن تيمية بالحاجة إلى بيان الفرق بين الموضعين فما لم يذكروا فرقاً بين الموضعين قامت عليهم الحجة فيهما فالتزموا محالاً تثبت استحالته بأدلة أظهر أو أقوى من الأول. لكنهم لم يذكروا فرقاً بين الموضعين و لم يفعل ذلك ابن تيمية رحمه الله مع أنه نذر نفسه للنظر بين حجج الفريقين بل للذب عن شبه المجسمة ولو كان معه فارق لذكره، وأشار إلى عجزه عنه بقوله على لسان المجسم: "أنا إنما أثبت الجسم والجوهر والعرض لكذا وكذا ".

الخامس: وهو الجواب من وجوه ثلاثة عن الوجه الثاني: وهو قوله:" كون الموجود في الشاهد جوهراً فرداً أو ليس بجوهر فرد ليس ذلك بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة.."

أولاً: هب أنه كذلك فإن مثل هذا القياس لو كان حجة لم يكن متوقفاً على اشتراط كون الحكم الأول معلوماً بالبداهة أو الحس أو الضرورة فلا أثر لما يعلم به الحكم على حجية هذا القياس.

ثانياً: سلمنا أن لهذا الفرق أثراً لكن كونه حجمياً أو قائماً بالحجمي لا يمكن فيه المشاغبة التي أثارها في الطريق الموصل إلى إثبات الجوهر الفرد لأن كون كل موجود في الشاهد منقسماً إلى حجمي أو قائم به معلوم بالضرورة والحس.

ثالثاً: أنَّا لم نقصد إلا الإنقسام الذي نعلمه في المخاوقات فليس فيما نشهده شيء إلا محايث لغيره وهي الأعراض أو مجانب له بالجهة وهي الأعيان القائمة بأنفسها وهي الجواهر. وقد اعترفت في صدر المسألة بأنه معلوم بالضرورة والحس. فقلت: (وليس فيما نشهده شيء إلا محايث لغيره وهي الصفات التي هي الأعراض أو مجانب له بالجهة وهي الأعيان القائمة بأنفسها وهي الجواهر. **فمن منع أن يكون المشهود لا يخلو عن أحد هذين الوصفين فقد منع أن تنقسم المشهودات إلى الجواهر والأعراض ومعلوم أن هذا خلاف اتفاق الخلائق**

من الأولين والآخرين وخلاف ما يعلم بالضرورة والحس فإن الشيء المشهود إما قائم بنفسه وهو مباين له وإما قائم بغيره وهو محايث له)[1]

السادس: وهو جواب من وجهين عن قوله: "من ينكر الجوهر من أهل الكلام والفلسفة يمنع الإنقسام إلى هذه الثلاثة"

الأول أن يقال: ماذا يغني هذا المنع ؟ فنقول لك اختر أي تعبير عن هذا الذي نعلمه بالضرورة من انقسام الموجودات إلى حجمي وقائم بالحجمي أومستقل بنفسه وتابع له أو على كل اصطلاح من اصطلاح الفلاسفة أو المتكلمين أو على أي اصطلاح آخر ترتضيه ثم أجب عن الإلزام بكون هذا الإنقسام معللاً بالوجود وهو مشترك فيلزم مثل هذا الإنقسام في الموجود القديم أيضاً.

الثاني: أن منع هؤلاء حصرَ الإنقسام في هذه الأقسام إن كان حقاً فهو ينسف هذه الشبهة بالكلية، لأن مبناها على إنقسام الموجودات إلى المحايث والمباين وأنه مشترك بين الموجودات فلو كان من الموجودات ما هو غير محايث ولامباين لم يلزم كون الباري مباينا للعالم بالجهة. وإن كان باطلاً لم يصح الاعتراض به.

السابع: وهو تنبيه على تصريحه بالتزام التركيب الخارجي في ذات الباري سبحانه وأن حاصل هذا الإلزام يعود إلى تميز شيء من شيء في ذات الباري سبحانه وأن هذا يلتزمه أهل الإثبات للعلو، وأن ذلك مما يجب الاعتراف به في حق كل موجود وأن ما سموه انقساماً وتركيباً ليس محالاً.

الصورة الثالثة: انقسام الموجود في الشاهد إلى المساوي لغيره في المقدار والزائد والناقص

قال رحمه الله: (وأما قوله في الوجه الخامس إذ كل موجود يفرض مع العالم فهو إما أن يكون مساوياً للعالم أو زائداً عليه في المقدار أو أنقص منه في المقدار..

فيقال له عن هذه أيضاً وجوه

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 363/2

أحدها أن هذه أيضاً حجة إلزامية لا حقيقية فالذي ينفي هذه الأقسام عن البـــاري إمـــا أن يذكروا فرقاً صحيحاً أو لا يذكروه فإن ذكروه بطل إلزامهم بذلك في حجة المباينة والمحايثـــة وإن لم يذكروا فرقاً صحيحاً كان ذلك حجة عليهم في الموضعين كما تقدم نظيره وحينئذ فلا يكون هذا حجة لا في نظر ولا في مناظرة **فإن هذا ليس متفقاً على نفيه بـــل أكثـــر أهـــل الإثبات يلتزم أحد الأقسام**.

الوجه الثاني أن يقال هذا التقسيم باطل فإن كل ما نشهده فهو جزء من العالم ســـواء كـــان قائماً بنفسه أو بغيره فكيف يقال فيما هو بعض العالم إما أن يكون مساوياً للعالم أو أزيد منه أو أنقص منه، ومن المعلوم أنه لا يكون إلا أنقص منه وإذا كان لا يصح أن يكون مساوياً له ولا أزيد. وبهذا يظهر أن هذا ليس نظير الحجة فإن تلك مضمونها أن كل موجود يلزمه أحد الأمرين إما المحايثة لغيره وإما المباينة له والوجود ينقسم إلى قسمين محايث ومباين. ولا يمكـــن أن يقال الوجود المشهود يلزمه أحد هذه الأقسام إنما يلزمه واحد منها معين وهو النقص)[1]

وقد سبق الجواب عن الوجه الأول. لكن لا بد من التنبيه على توهينه إثباتَ كـــون البـــاري سبحانه ذا مقدار يقبل معه الحكم بأنه إما أن يكون مساوياً للعالم أو زائداً عليه في المقدار أو أنقص منه في المقدار. وهو وإن لم يصرح بالتزامه. لكنه حام حول جوازه وحكاه عن أكثـــر أهل الإثبات فهل عساه يخالف أكثر أهل الإثبات؟ وهل يسع المسترشد أن لا يكون معهـــم؟ وربما لم يعد من الضروري الإشارة إلى أسلوبه في العزو فما حكاه عن أكثر أهل الإثبـــات لا يعرف إلا عن غلاة المجسمة.[2]

والوجه الثاني مغالطة ظاهرة بنى عليها عدة وجوه من الاعتراض بعد هذا الوجه، فنقول كل موجود في الشاهد إما أن يكون مساوياً لفرد معين أو مقدر من العالم، أو يكون أكبر منه أو أصغر فلا يرد ما ذكره. ويعود الإلزام.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/392-293

(2) انظر مقالات الإسلاميين208

الصورة الرابعة: طرد هذه الحجة في تعلق اللمس والشم والذوق بالباري سبحانه؟

قال رحمه الله: (.. وأما اللمس فإنه يتعلق بالجواهر والأعراض وهو الذي أورده من جهة الإلزام **فلزِم لزوماً واضحاً** لكن قاسوا عليه بقية الإدراكات **فلا جرم جاءت الأحاديث بثبوت المماسة كما دل على ذلك القرآن وقاله أئمة السلف** وهو نظير الرؤية وهو متعلق بمسألة العرش وخلق آدم بيده وغير ذلك من مسائل الصفات.

وإن كان قد نفاه طوائف من أهل الكلام والحديث من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم.وليس هذا موضع الكلام فيه وإنما الغرض التنبيه على مجامع هذه الحجة.وأما الذوق فهو مس خاص. وكذلك الشم مس خاص فإن الهواء وهو جسم يدخل إلى المنخرين إلى الزائدة التي في الدماغ بخلاف السمع والبصر فإنه ليس معهما مماسة المرئي والمسموع)[1]

هنا ينص ويعترف بلزوم إثبات تعلق اللمس بذات الباري سبحانه ويجعل منه الشم والذوق لأنه مس خاص. ومحل الكشف عن ما يتذرع به من موافقة الأحاديث ودلالة القرآن في الشبه السمعية.

الثاني: الوقوف على بعض المواطن التي لم يوفق فيها ابن تيمية في الذب عن هذه الشبهة

أجاب رحمه الله عن سؤال الرازي الرابع عن الدليل الذي حصر به تعليل المسألة بالوجود أو الحدوث فقال:

(.. يمكن أن يقال هنا ثلاثة اشياء

أحدها أن يقال البحث التام والسبر التام والاستقراء التام قد يفيد اليقين تارة كما يفيد الظن القوي أخرى وهذا مما يقال في مواضع)[2]

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/362-363

(2) المصدر السابق 2/370

ونجيب عن الأول قبل أن ننتقل إلى الثاني وجوابه فيقال هذا مسلم حيث كان الإستقراء تاماً لكنه ليس تاماً هنا لأنه لم يدخل في هذا الاستقراء من أفراد الموجودات مثل الروح والملائكة.

فإذا كان ا لإستقراء قد يفيد اليقين تارة في مواضع فلا يمكن أن يكون هذا الموضع منها.

ثم اختار رحمه الله أن دليل الحصر هو الاستقراء وقال:(الثاني أن يقال هذا الاستقراء يفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب، وهذا فيه إنصاف وعدل وهو خير من دعوى البراهين القطعية التي يظهر عند التحقيق أنها شبهات وخيالات فاسدة. ومن قال لا يجوز أن يحتج في هذا الباب إلا بالقطعي الذي لا يحتمل النقيض قيل له:

أولاً: أنت أول من خالف هذا فأنت دائماً تحتج بما لا يفيد الظن الغالب فضلاً عن اليقين.

وقيل له ثانياً: لا نسلم بل الواجب على كل إنسان أن يأتي بما هو الحق فإن كان عنده علمٌ قاطع قال به وإن كان عنده ظنٌ غالب قال به، والمسائل التي تنازع بنو آدم فيها لأَنْ يحصل للإنسان فيها ظنٌ غالب خير من أن يكون في الحيرة والجهالة أو يكون في التقليد أو الحجج الفاسدة كما هو الواقع كثيراً.

وقيل له ثالثاً: هذا إذا انضم إلى غيره حصل من مجموعهما اليقين وإن لم يكن اليقين حاصلاً بأحدهما كغير ذلك من الأدلة السمعية والعقلية)[1]

والجواب من وجوه:

أولاً: يقال هل يبني ابن تيمية اعتقاده بالله على هذا الظن لوسلمنا أنه قوي؟ وهل تُترك قواطع التنزيه العقلية والنقلية لهذا الظن؟ ثم إن ما بناه على هذه الحجة من رمي المخالف بالإلحاد والنفاق والبدعة لا يصح أن يُبنى على الظن. وما صرَّح به في مواضع من تعظيم هذه الحجة لا يمكن معه أن تكون مبنية على ظن غير قاطع. ولولا خوف الإطالة لاستحضرت مما تفرق نصوصا يمجد فيها هذه الشبهة.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/370-371

ثانياً وهو الجواب عن ما ذكره أولاً في الرد على من أنكر عليه الاحتجاجَ بالظني فيقال: هب أن مخالفَك كان من أول من يحتج بما لا يفيد الظن الغالب فلا يقبل منه ذلك كما لا يقبل منك لكنه في هذا الموضع يظهر عليك بما معه من قواطع النقل والعقل التي لم توفق في الطعن فيها واعترفت باعتماد أقوى حججك على الظن.

ثالثاً وهو الجواب عن ما ذكره ثانياً فيقال: الواجب على كل إنسان أن يأتي بما هو الحق فإن كان عنده علم قاطع قال به وإن كان عنده ظن غالب قال به، لكن لا يقبل منه أن يأتي بالظني معارضاً للقطعي، وإثباتُ لوازم الجسم في صفات البقاري سبحانه ليس من المسائل التي يكتفي الإنسان فيها بتحصيل الظن الغالب. قال تعالى: (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون)[1]

رابعاً: الكلام هنا في الاستقراء، وهنا لا يصير قطعياً مع عدم شموله لكثير من أفراد الموجود وأنواعه فلا ينتفع بانضمام القرائن كما ينتفع به الدليل النقلي. هب أنه ينتفع به فإذا كانت هذه الحجة ظنية وهي أقوى حجج المنازع فما يليها من الحجج هو دونها في الظن فكيف تتظاهر مثل هذه الحجج لتفيد القطع؟ فلا نسلم أنه يحصل بها القطع بل هي شبهة على شبهة ووهم فوق وهم. ومن علامة ضعف المطلوب الاستكثار من حشر الأدلة الواهية في محاولة إثباته، ومثل هذا الاستكثار مما يشهد على مورِده بعدم وثاقته بواحد من هذه الأدلة.

ثم قال رحمه الله:(إن هذا يمكن تقريره بالتقسيم الدائر بين النفي والإثبات كما قررناه في مسألة الرؤية. وهو أن يقال المشترك بينهما إما أن يكون هو الوجود أو ما هو من لوازمه أو لا الوجود ولا شيئاً من لوازمه. وما ليس هو الوجود ولا شيئاً من لوازمه يكون أخص من الوجود، لأن ما هو مساو له في العموم والخصوص وما هو أعم منه لازم له. وأما الأخص منه كالحدوث والإمكان فليس بلازم له لأن الوجود قد لا يكون ممكناً ولا محدثاً بخلاف الأعم مثل جواز كونه مذكوراً ومعلوماً فإن ذلك يلزم من انتفائه انتفاء كونه موجوداً لأنه أعم منه.

(1) الآية(33) من سورة الأعراف

وإن شئت قلت إما أن يكون هو الوجود، أو ما يساويه في العموم والخصوص، أو أعم منــه، أو أخص. فإذا كان أخص منه فإما أن يتناول الوجود الواجب أو لا يتناوله، فإن تناوله فهــو في ذلك كالوجود. وإن لم يتناوله فإنه مستلزم الحدوث فإن كل مــا لا يــدخل في مســمى واجب الوجود فهو محدث. فثبت أن العلة إما أن تكون هي الحدوث أو مــا يشــترط فيــه الحدوث مثل ما هو أخص من الحدوث، وإما أن يكون هو الوجود، أو ما يتنــاول واجــب الوجود. وهذا التقسيم دائر بين النفي وا لإثبات واليه يرجع حقيقة قولهم إما الوجــود وإمــا الحدوث)[1]

يقال: لا ننازع في هذا الموضع في تمام هذه الحجة بل نقول: إذا كان المشترَك أخصَّ مــن الوجود ولا يتناول الواجب، لأنه مقارن للحدوث فلا نسلم أنه مثلُ الحدوث في امتناع كونه علة. ونبينه حيث بينه في الوجوه القادمة التي بناها جميعاً على أمر واحد.

قال رحمه الله: (وهذا التحرير يظهِر الجوابَ عن السؤال الخامس فيقال له كونه بحيث تصــح الإشارة الحسية إليه، إما أن يكون مطابقاً للوجود في العموم والخصوص بحيث يقال الموجــود لا بد أن تصح الإشارة الحسية إليه أصلا أو تبعاً وأن كل موجودين فلا بد أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر أو غيره، أو يكون أخص منه.

فإن كان مطابقاً له حصل المقصود وكذلك إذا كان أعم منه بطريق الأولى لأنه حينئذ تكون الحجة دليلاً على شيئين على صحة الإشارة الحسية إليه وعلى كونه مبايياً للعالم،

وإن كانت صحة الإشارة إليه أخص من الوجود بحيث تصح الإشارة الحســية إلى بعــض الموجودات دون بعض فإن كان واجب الوجود داخلاً في ذلك صحت الحجة أيضاً

وإن لم يكن داخلاً في ذلك كانت صحة الإشارة مستلزَما للحدوث فيكون التعليل بصــحة الإشارة الحسية تعليلاً بما يستلز م الحدوث والتعليل بنفس الحدوث كالتعليــل بمــا يســتلزم الحدوث.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/371-372

أما قوله في الوجه الثاني" إن الجواهر والأعراض مشتركان في الأمر الذي به وقعت المخالفة بينهما وبين الباري. فلم لا يجوز أن يكون هذا هو المقتضى لقبول الإنقسام إلى المباين والمحايث وحينئذ يبطل قوله لا مشترك بينهما إلا الحدوث"

يقال هذه المخالفة لذات الباري المشتركة بينهما هي مستلزمة للحدوث فإنها من خصائصها لا توجد في الباري، وما يخص المحدث مستلزم للحدوث وإذا كان كذلك كان حكمه حكم الحدوث فإن قولهم هو الوجود أو الحدوث كل وصف يستلزم الحدوث فحكمه كحكمه في ذ لك وكل وصف لازم للوجود بحيث يلزم من عدمه عدم الوجود هو كالوجود فإنَّ رفعَ التعليل به يقتضي رفع التعليل بالوجود كما تقدم بيانه...

يقال أما الحدوث أو ما يستلزم الحدوث فلا يجوز أن يكون هو علة للأمر الوجودي لأن ذلك مستلزم للعدم وما يستلزم العدم لا يجوز أن يكون علة للأمر الوجودي فلا يُعلل الأمرُ الوجودي الذي يختص بالموجودات دون المعدومات إلا بأمر وجودي يختص الموجودات)[1]

وهذه الوجوه مبنية على أن التعليل بنفس الحدوث كالتعليل بما يستلزم الحدوث في فساد كونه علة للأمر الوجودي، وجوابه من وجوه:

الأول: أنا لا نسلم امتناع كون ما يستلزم الحدوث علة للأمر الوجودي. ولا نسلم مماثلته لنفس الحدوث في امتناع كونه علة للأمر الوجودي. وذلك لأن الذي يمنع كون الحدوث علة للوجودي هو أنه عدمي، وما يستلزم الحدوث قد يكون وجودياً فلا يمتنع تعليل الوجودي به. مثل كونه بحيث تصح الإشارة إليه أو كونه بحيث يشغل حيزاً.

الثاني: أن هذا الذي ذكره يوجب اطراد هذه الحجة وإثبات كل أمر وجودي مشترك بين الموجودات لأنه لا يمكن تعليله إلا بوجودي وكل مايعلل بالوجود يثبت للباري سبحانه لأنه موجود. وإذا لم يكن مشاركة الباري لسائر الموجودات في الأمور الوجودية تشبيهاً فما هو التشبيه؟ وكيف يكون مع هذا الاشتراك ليس كمثله شيء؟

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/373-374

الثالث: وهو لإبطال هذه الشبهة على أصول ابن تيمية بأن يقال: هذه الشـــبهة لا يمكـــن أن يثبت بها شيء مشترك بين الموجودات مع ما صرح به من مخالفة وجود الله سبحانه لوجـــود غيره من المخلوقات فلا يكون الإشتراك في الوجود اشتراكاً يصح معه إثبات أحكام في طرف قياساً على ثبوتها في الطرف الآخر. قال رحمه الله: (نفي المماثلة واجب في صفات الكمـــال كالعلم والقدرة والحياة **بل والوجود**. فيقال لو كان مماثلاً لغيره في هذه الصفات فيوصَـــف غيره بمثل ما يوصف به من الوجود وصفات كمال الوجود لزم تماثلهما وإذا تماثلا جاز على أحدهما ما يجوز على الآخر فيلزم أن يكون القديم محدثاً والمحدث قديماً.. **فهذا ونحـــوه يـــدل على أنه ليس مثله شيء في وجوده ونفسه وصفات الكمال الثابتة لوجوده ونفســـه**، وإذا انتفى عنه مماثلة شيء له في الوجود وصفات كمال الوجود كان هذا إثباتاً لأنه ليس كمثلـــه شيء)[1]

وهذا الوجه الذي نختم به الكلام على هذه الشبهة يكفي وحده في إبطالها بالكلية. وبه وبمـــا سبقه يتبين تهافت هذه الشبهة التي عول عليها كثير من متبعي المتشابه قديماً وحديثاً، ونصـــوا على أن هذه الشبهة هي أقوى أدلتهم العقلية، فإذا كان أقوى أدلتهم منقوضـــاً مـــن عـــدة مواضع وباطلاً بوجوه فما حال غيره من شبههم!

(1)المصدر السابق 1/160-161

المطلب الثاني في الشبهة الثانية:

أنه قد ثبت جواز رؤيته والرؤية تقتضي مواجهة المرئي

قال الرازي: (الشبهة الثالثة للكرامية في إثبات كونه تعالى في الجهة قالوا ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته والرؤية تقتضي مواجهة المرئي أو مواجهة شيء هو في حكم مقابلته وذلك يقتضي كونه تعالى مخصوصاً بجهة.

والجواب: اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقوا على أن كل مرئي لا بد وأن يكون في جهة إلا أن المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة فوجب أن لا يكون مرئياً، والكرامية قالوا لكنه مرئي فوجب أن يكون في الجهة. وأصحابنا نازعوا في هذه المقدمة وقالوا لا نسلم أن كل مرئي فإنه مختص بالجهة.

بل لا نزاع أن الأمر في الشاهد كذلك فلِم قلتم إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك...فكما أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرائي فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء وهم يقولون إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز.

فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أيضاً أن يقال إ ن المرئي في الشاهد وان وجب كونه مقابلاً للرائي إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز أن يكون كذلك)[1]

واعترض ابن تيمية رحمه الله على إبطال هذه الشبهة من وجوه. واستفتح هذه الوجوه بما اعتدنا عليه من أسلوبه في حكاية المذاهب فقال رحمه الله: (إن ما ذكره عن المعتزلة والكرامية ليس هو قولهم فقط بل قول عامة طوائف بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين وهو قول جماهير مثبتي الصفات ونفاها. ولا يعرف القول

---

(1) أساس التقديس 75-76 وانظر نحوه في المطالب العالية 48/2

بإثبات الرؤية مع نفي كون الله تعالى فوق العالم إلا عن هذه الشرذمة وهم بعض أتباع الأشعري ومن وافقهم وليس ذلك قول أئمتهم كما يقول هؤلاء، وإن كانوا هم وغيرهم يقولون إن في كلام أئمتهم تناقضاً أو اختلافاً فقد قدمنا أن تناقض من كان إلى الإثبات أقرب هو أقل من تناقض من كان إلى النفي أقرب.. فعُلم أن هؤلاء حقيقةُ باطنهم باطنُ المعتزلة الجهمية المعطلة وإن كان ظاهرهم ظاهرَ أهل الإثبات، كما أن المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة نفاة الأسماء والصفات بالكلية وإن تظاهروا بالرد عليهم، والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة من يجحد الصانع بالكلية هذا لعمري عند التحقيق، وأما عوام الطوائف وإن كان فيهم فضيلة وتميز فقد يجمعون بين المتناقضات تقليداً وظناً، ولهذا لا يكونون جاحدين وكافرين مطلقاً لأنهم يثبتون من وجه وينفون من وجه فيجمعون بين النفي والإثبات)[1]

ولا يخفى ما فيه من التهويل والعدوان والتطاول.

أما التهو يل ففي الاستشهاد بحكاية إثبات رؤيته تعالى متحيزاً في جهة عن اليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين. فمن أين ظفر بالنقل عنهم؟ وهل يأنس بموافقة المشركين واليهود وسائر من ذكر؟ وهل يذكر لنا كيف يتصور مع نفي الصفات إثبات كونه مرئياً مختصاً بالجهة وهو الذي يعد هذا المذهب نفياً وتعطيلاً للصانع بالكلية وإثباتاً لعدم محض! فكيف يكون العدم مبايناً بالجهة؟ أما أهل السنة فحسبهم فخراً أنهم ليسوا مع اليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين ومن وافقهم من المسلمبن في هذه المسألة. وأما زعمه أن هذا القول هو قول بعض الأ شاعرة فهو وهم أو إيهام لأنه قول الأشاعرة جميعاً لا يتصور أن يكون أشعرياً من يثبت رؤيته تعالى مختصاً بالجهة. فلا تناقض إلا في زعمه. ويبقى اعترافه بالتناقض على من يسميهم أهل الإثبات، وتقبل منه شهادته عليهم بذلك.

وأما العدوان ففي ما حكم به على المخالف والمعتزلة بعد ما سماه تحقيقاً. وهذا لعمري من حدته رحمه الله وجرأته في التكفير. ومن العجب أن يعد من التحقيقِ ما يؤدي إلى عدِّ منكرِ

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/396-397

رؤية الباري سبحانه جاحداً للصانع بالكلية! وأعجب من هذا تلطفه مع عوام الطوائف من مخالفيه فلا يكونون عنده جاحدين وكافرين مطلقاً. وأعجبُ من ذا وذاك تعليله هذا اللطف بأنهم يثبتون من وجه وينفون من وجه فيجمعون بين النفي والإثبات! فإذا كان منكر الرؤية عند التحقيق جاحداً للصانع بالكلية فما يغنيه الإثبات من وجه؟ وكيف يتصور معه إثبات؟

وأما التطاول فوصفه لمن وافق رأي الفخر الرازي في الرؤية بأنهم شرذمة. ولو لم يكن في هؤلاء إلا النووي أوالبيهقي أو الخطابي لكان وصفهم بذلك من التطاول والجرأة وعدم معرفة الفضل لأهل الفضل، فكيف وفي الأمة منهم علماؤُها ورجالُها في سائر الفنون العلوم.

ودونك ما انساقت له نفسه رحمه الله بعد هذا التطاول مما أسرف به على نفسه في الطعن بالإمام الأشعري وجماعته بما يتنزه عن ذكره ولا نعزو للرجوع إليه إلا ليعلمه من يظن أنه لم يتطاول على علماء المسلمين بما يخرج عن ما يسمى اليوم بأدب النقد العلمي إلى الإسفاف والإبتذال وقلة الأمانة. وقد جرأ بذلك كثيرا من المتشدقين المنتسبين إلى السلف المقتدين به في ما رسمه منهجاً ينسب إلى السلف حتى جرى التطاول على أكابر علماء المسلمين ورجالهم بالتبديع والتكفير والإزراء سنةً سيئة نسأل الله عز وجل أن لا يكتب عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

ثم ذكر ابن تيمية رحمه الله وجوهاً من الاعتراض مبناها على غلطه في فهم مراد من أثبت الرؤية من أهل السنة فألزمهم بإثبات الرؤية ما يلزم من رؤية الأجسام بالأبصار، وقد سبق توضيح المراد من الرؤية التي أثبتها أهل السنة وهو كاف في رد اعتراضاته لكنا نشير إلى ما يكشف عن غلطه ومغالطته.

فمن ذلك أنه يعترض على ما منع به الفخر الرازي الحكم ببداهة كون كل مرئي مختصاً بالجهة فيقول: (ما ذكره إن كان حجة كان حجة ثانية على المطلوب فإنه **من الممكن أن يستدل بكونه قائماً بالنفس على كونه مختصاً بالجهة. ويحتج بكونه مرئياً على كونه مختصاً**

بالجهة. ويحتج بكونه موجوداً على أنه إما أن يكون مبايباً لغيره أو محايثاً له. وتعدد الأدلة على المطلوب الواحد ليس بممتنع.)[1]

ويجب أن ننبه على أن ابن تيمية رحمه الله لما جعل كونه مختصاً بالجهة مطلوباً واحداً في أدلة كونه قائماً بالنفس وكونه مرئياً وكونه موجوداً فقد تبين بذلك الإجمال في لفظ القائم بالنفس والموجود والمرئي لأنها ألفاظ تستعمل في حق المخلوق وتستعمل في حق الباري سبحانه بما لا يقتضي التشبيه، لكنه جعل الموجود المرئي القائم بنفسه مختصاً بالجهة ومقابلاً للمحايث لغيره، فكيف السبيل إلى دفع تفسير هذا الإجمال بكونه جسماً؟

وكلامه في الوجه التالي يقترب من التصريح بذلك فيقول: (ما ذكره من الحجة قد يقال فيه: نحن نعلم بالإضطرار أن كل ما يقوم بنفسه فإنه لا بد أن يكون مختصاً بجهة بحيث يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه **ولا يختص الكلام بالشاهد ثم يقاس عليه الغائب بل العلم الضروري حاصل بذلك مطلقاً**)[2]

ثم يقرر ذلك في الوجه الذي يليه بما يتعذر معه الدفع والتأويل فيقول: (إن ذلك إذا قررناه بالدليل قرِّر تقريراً يفيد بأن يقال: **ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وهذا مما فارق به الموجود المعدوم فالموجب لذلك إما كونه موجوداً قائماً بنفسه أو ما يندرج فيه الموجود الواجب لنفسه أو ما يختص بالممكن أو المحدث** ويساق الكلام إلى آخره كما ذكر في حجة المباينة والمحايثة)[3]

وهنا يعيد استعمال الشبهة الأولى والمطلوب فيها كونه سبحانه قائماً بنفسه مختصاً بالجهة لأن الموجود في الشاهد كذلك، وهذا المعنى لا بد أن يكون مشتركاً بين الموجودات فيفيد كونه قائماً بنفسه مختصاً بالجهة بالمعنى الذي يثبت للجسم لأنه مشترك بينهما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقد سبق إبطال هذه الشبهة بما فيه كفاية.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 247/2
(2) المصدر السابق 248/2
(3) بيان تلبيس الجهمية 248/2

وإذا كان الرازي قد ذكر إلزاماً لا يقول به الكرامية لينبههم على فساد هذه الشبهة التي يلزم منها هذا الباطل المتفق على إبطاله. فإن ابن تيمية رحمه الله لا يستنكف من الإلزام المذكور وهو أنا إذا كنا نثبت كونه في الجهة بكونه مرئياً لأنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرائي فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيرا أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء فيقول:(يقال له هذا إلزام جدلي وليس بحجة في المناظرة ولا النظر كما تقدم

فإنه يقال لا بد وأن يكون في الجهة وما ذكرته في صورة الإلزام إن كانت مساوية لصورة النزاع فما ذكروه في صورة النزاع حجة في موضعين وغايته أن يكون خطأً في صورة الإلزام وهي صورة النقض والمعارضة.

وإن لم تكن مساوية لها لم يكن النقض والمعارضة والإلزام صحيحاً ويقول لك المناظر الفرق بين صورة النقض وصورة النزاع كيت وكيت فإن صح الفرق بطل النقض. **وإن بطل الفرق منعت الحكم في صورة النقض إذ ليس مجمعا عليه بين الأمة)**[1]

وقد تقدم الكلام على نحو هذا الوجه من الاعتراض فلا نعيده لكن يجب التنبيه إلى تهوينه إثبات ما ذكره الفخر الرازي في صورة الإلزام، وأنه يعد الحكم بنفيه ليس مجمعاً عليه. مع أن الفخر الرازي إنما ألزم به الكرامية لعلمه بأنهم يستنكفون منه ولا يقولون به فإذا كان الكرامية لا يرضونه فمن من الأمة يرضى به بعد الكرامية! وهل في سلف الامة وأئمتها من يقول قولاً يستنكف عنه الكرامية؟ وهنا لم يظفر بنقله ولو بسند تالف. على أنه لو ظفر بشي من ذلك فلا يعد خلاف المخالف فيه طعناً في الإجماع، لأن من يثبت كون الباري سبحانه مرئياً كبيراً ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء ينحط عن رتبة الخطاب ويخرج من ديوان العقلاء فضلاً عن ديوان المجتهدين من هذه الأمة الذين ينعقد الإجماع باتفاقهم.

---

(1) المصدر السابق 2/430-431

ثم يزيد ابن تيمية رحمه الله في التصريح في الاعتراض التالي إذ يقول:

(الوجه السادس عشر أنهم يقولون: نقول إنه **لا يرى إلا كبيراً عظيماً** لا نقول إنه يـــرى لا صغيراً ولا كبيراً بل نقول إنه يرى عظيماً كبيراً جليلاً كما سمي ووصف نفســـه بـــذلك في الكتاب والسنة. ومن لم يقل ذلك من المنازعين كان ما ذكره حجة عليه)[1]

وهنا يعترف بأن ماذكر ه الفخر الرازي حجة على من لم يصرح به من المنازعين ويتذرع بمـــا في الكتاب والسنة من أسمائه الحسنى وأنه العظيم الكبير سبحانه. ولا يخفى أن الإلزام الـــذي ذكره الفخر الرازي من الوصف بالكبير والعظيم على نحو ما يوصف به المرئي في الشاهد من كونه كبير الحجم عظيم المقدا ر فالعظمة والكبر في الشاهد من لوازم الجسم لأنه هو المرئي في الشاهد.

ثم نورد نحو هذا الإلزام بما لا يجد له مستمسكا من كتاب الله يلويه ليثبت به لوازم الجسم فنقول: كما أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا إذا كان مقابلاً أو في حكـــم المقابـــل للرائـــي فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان حجمياً أو قائما بالحجمي أو نقول إلا إذا كان ماديـــاً أو معنوياً أو جسماً وعرضاً. فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أيضاً أن يقال إن المرئي في الشاهد وإن وجب كونه مقابلاً للرائي إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز ان يكون كذلك.

ثم يذكر ابن تيمية رحمه الله الطرف الآخر من الإلزام وهو كونه ممتداً في الجهات مؤتلفـــاً من الأجزاء فيقول:(ما تريد بقولك ممتد مؤتلف؟

أتريد أنه مركب من الأجزاء وأنه يجوز تفريقه فليس كل ما نشاهده كذلك.

أم تريد به أن منه شيئاً ليس هو الشيء الآخر؟ **فنحن نقول كل ما يرى في الشاهد والغائب لا بد وأن يكون كذلك**)[2]

---

(1)بيان تلبيس الجهمية 430/2

(2) المصدر السابق 430/2

وهنا يلتزم بوصف الباري سبحانه بأنه ممتد مؤتلف يكون منه شيء ليس هو الشيء الآخـــر بالمعنى الذي يثبت للمرئي في الشاهد. وهذا هو التركيب الخارجي من الأجـــزاء والأبعـــاض تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

المطلب الثالث في الشبهة الثالثة:

رفع الأيدي إلى السماء يدل على كون الإله في جهة فوق

تمسكوا برفع الأيدي إلى السماء قالوا وهذا شيء يفعله أرباب النحل فدل على أنه تقرر في جميع عقول الخلق كون الإله في جهة فوق.

وقد أجيب عن هذه الشبهة بأجوبة أجودها ما جاد به الحجة الغزالي وقرره بما لا يسعنا التفريط بنقل حرف منه فقال رحمه الله: (فإن قيل فإن لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدى ترفع إلى السماء فى الأدعية شرعاً وطبعاً؟ وما باله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصد إعتاقها فأراد أن يستيقن إيمانها أين الله ؟ فأشارت إلى السماء فقال إنها مؤمنة؟[1]

فالجواب عن الأول أن هذا يضاهي قولَ القائل إن لم يكن الله تعالى فى الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوه؟ وما بالنا نستقبله فى الصلاة؟ وإن لم يكن فى الأرض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود؟ وهذا هذيان. بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة فى الصلاة ملازمةَ الثبوت فى جهة واحدة فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات. ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالإضافه إلى نفسه واستمال القلوب إليها بتشريفه ليثيب على استقبالها. فكذلك السماء قبلة الدعاء كما أن البيت قبلة الصلاة. والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول فى البيت والسماء.

ثم في الإشارة بالدعاء إلى السماء سر لطيف يعز من ينتبه لأمثاله. وهو أن نجاة العبد وفوزه فى الآخره بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه. والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل، والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته، فإن القلب خُلِق خِلْقةً يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خُلقت الجوارح متأثرة بمعتقدات القلوب. ولما كان المقصود أن

---

(1) سيأتي تخريجه والكلام عليه في الشبه السمعية ص437

يتواضع فى نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته فى الوجود لجلال الله تعـــالى وعلوه، وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تـــراب كلـــف أن يضع على التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه الذي هو أعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضـــعَ بفعل الجبهة في مماستها الأرض فيكون البدن متواضعاً فى جسمه وشخصه وصورته بالوجـــه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به وهـــو معرفة الضعة وسقوط الرتبه وخسة المنزلة عند الالتفات إلى ما خلق منه.

فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفة على القلب فيها نجاته. وذلك أيضاً ينبغى أن تشـــترك فيـــه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه أن تحمل الجوارح. وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة علـــى طريق المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلـــى الجهـــات وأرفعها فى الإعتقادات، فإن غايةَ تعظيم الجارحة استعمالها فى الجهات. حتى أن من المعتـــاد المفهوم فى المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبه غيره وعظيم ولايته فيقـــول أمـــره فى السماء السابعة. وهو إنما ينبه على علو الرتبه ولكن يستعير له علو المكان. وقد يشير برأســـه إلى السماء في تعظيم من يريد تعظيمَ أمره أن أمرَه فى السماء أي فى العلو وتكـــون الســـماء عبارة عن العلو. فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم إلى تعظـــيم الله، وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عـــن أسرار القلوب واستغنائها فى التعظيم عن تقدير الجهات، وظن أن الأصل مـــا يشـــار إليـــه بالجوارح، ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبه لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح فى ذلك خدم وأتباع يخدمون القلب على الموافقة فى التعظيم بقـــدر الممكن فيها. ولا يمكن فى الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات فهذا هو السر فى رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم)[1]

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد 31-33

وهذا أحسن ما يقال في دفع هذه الشبهة وبه تزول الحاجة إلى كثير مما اعترض به ابن تيمية رحمه الله على جواب الفخر الرازي في تأسيس التقديس.[1]

وزاد الفخر الرازي في المطالب: (أهل كل بلد يرفعون يرفعون أيديهم إلى الجانب الذي هو فوقهم فإن كان إله العالم كائنا فى الموضع الذي هو فوق هذه البلدة لزم أن يكون إله العالم كائناً لا فوق البلدة الثانية بل إما عن يمينها أو على يسارها أو جهة أخرى وحينئذ لا يلزم من رفع الأيدى إلى السماء كون الإله فوق ذلك الموضع وأما إن قلنا إن إله العالم كائن فوق جميع البلاد فهذا القول إنما يتم لو كان إله العالم كرة محيطة بجميع الأرض وحينئذ يرجع حاصل هذا القول إلى أن إله العالم فلكٌ من الأفلاك المحيطه بالأرض ومعلوم أن العاقل لا يقول ذلك)[2]

ومع أن كثيراً مما ذكره ابن تيمية رحمه الله يندفع بما ذكره الغزالي إلا أنه لا بد من الوقوف على بعض ما ذكره. فبعض هذه الوجوه يعترف به ابن تيمية رحمه الله بما ذكره الحجة الغزالي وبه ينسف كل ما ذكره من وجوه في تقرير هذه الشبهة، وفي بعض هذه الوجوه يقرر فيه التجسيم بما لم يصرح به أحد من قبل ولا من بعد. فلنجعل بيان ذلك تحت عنوانين

الأول: اعتراف ابن تيمية رحمه الله بما ذكره الحجة الغزالي:

من ذلك قوله رحمه الله: (إن الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك إلى السماء وقت الدعاء تقصد قلوبهم الربَّ الذي هو فوق وتكون حركة جوارحهم بالإشارة إلى فوق تبعاً لحركة قلوبهم إلى فوق وهذا أمر يجدونه كلهم في قلوبهم وجداناً ضرورياً إلا من غيرت فطرته باعتقاد يصرفه عن ذلك.

---

(1) ذكر ابن تيمية رحمه الله في الاعتراض على إبطال هذه الشبهة وجوهاً أكثرها يليق بغير هذا الموضع فلا نعيده. وذكر وجوهاً أخرى في الاعتراض على من جعل مقصد الإشارة هو السماء لأنها محل الأرزاق ويستغنى عن هذا الوجه وما أورده عليه بما نقلناه عن الحجة الغزالي انظر تأسيس التقديس 76 وبيان تلبيس الجهمية 2/433 -502

(2) 47/2

وقد حكى محمد بن طاهر المقدسي عن الشيخ أبي جعفر الهمذاني أنه حضر مجلس أبي المعـــالي فذكر العرش وقال كان الله ولا عرش ونحو ذلك وقام إليه الشيخ أبو جعفر فقال يا شيخ دعنا من ذكر العرش وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا فإنه ما قال عارف قط يـــا الله إلا وجد في قلبه ضرورة لطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة قال فضرب أبو المعـــالي علـــى رأسه وقال: حيرني الهمداني فأخبر هذا الشيخ عن كل من عرف الله أنه يجد في قلبه حركـــة ضرورية إلى العلو إذا قال يا الله وهذا يقتضي أنه في فطرهم وخلقتهم العلم بـــأن الله فـــوق وقصده والتوجه اليه إلى فوق)[1]

وجوابه من وجهين

الوجه الأول: نقول إذا كانت الجوارح تبعاً للقلب فحركة القلب وحركة الجوارح التي تتبعه لا تدل على الجهة الحسية لأن القلب هنا ليس جسماً فلا تكون حركته كحركة الأجسام ولا يكون توجهه كتوجه الجوارح ضرورة فلا يستلزم الجهة الحسـية الـتي تسـتلزمها حركـة الأجسام. وقد ساعدنا ابن تيمية رحمه الله على ذلك في موضع آخر حيث قال: (وإذا كانت الروح تعرج إلى السماء مع أنها فى البدن علم أنه ليس عروجها من جنس عروج البـدن... وإذا قيل الصعود والنزول والمجيء والاتيان أنواع جنس الحركة قيل والحركة أيضاً أصـناف مختلفة فليست حركة الروح كحركة البدن ولا حركة الملائكة كحركة البدن والحركة يـراد بها انتقال البدن والجسم من حيز ويراد بها أمور أخرى..وكذلك الاجسـام تنتقـل ألوانهـا وطعومها وروائحها فيسود الجسم بعد ابيضاضه ويحلو بعد مرارته بعد أن لم يكـن كـذلك وهذه حركات واستحالات وانتقالات وإن لم يكن فى ذلك انتقال جسـم مـن حيـز إلى حيز.. وهذه الحركات كلها فى الأجسام وأما فى الأرواح فالنفس تنتقل من بغض إلى حـب ومن سخط إلى رضا ومن كراهة إلى إرادة ومن جهل إلى علم ويجد الإنسان من حركـات

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/445-446 وانظر ترديد كلام ابن تيمية في شرح ابن أبي العز على الطحاوية 1/325.

نفسه وانتقالاتها وصعودها ونزولها ما يجده وذلك من جنس آخر غـــير جـــنس حركـــات بدنه..)[1]

فبقال: قصد القلب و حركته من جنس حركة الروح والنفس فلا تستلزم الانتقال من حيـــز إلى حيز. والجوارح إذا عبرت عن حركة القلب وقصده لا يدل ذلك على ثبوت الجهـــة لأن أصل حركة القلب لا تقتضي الجهة.

الوجه الثاني: وهو جواب عن هذه الحكاية التي حكاها محمد بن طاهر المقدسي. ولا ثقة لنا برواية محمد بن طاهر المقدسي في مثل هذا الباب فحتى الذهبي أخذ عليه انحرافه عن السنة.[2]

وقال ابن السبكي بعد ذكر هذه الحكاية والتشكيك بسندها:(ثم أقول يا لله ويا للمســـلمين أيقال عن الإمام إنه يتخبط عند سؤال سأله إياه هذا المحدث وهو أســـتاذ المنـــاظرين وعَلَـــم المتكلمين. أو كان الإمام عاجزاً عن أن يقول له كذبت يا ملعون فإن العارف لا يحدث نفسه بفوقية الجسمية، ولا يحدث بذلك إلا جاهل يعتقد الجهة، بل نقول: لا يقول عارف يا ربـــاه إلا وقد غابت عنه الجهات. ولو كانت جهة فوق مطلوبة لما مُنع المصلي من النظـــر إليهـــا وشُدد عليه في الوعيد عليها.

وأما قوله صاح بالحيرة وكان يقول: حيرني الهمذاني فكذب ممن لا يستحيي وليت شعري أي شبهة أوردها وأي دليل اعترضه حتى يقول حيرني الهمذاني.

ثم أقول إن كان الإمام متحيراً لا يدري ما يعتقد فواهاً على أئمة المسلمين مـــن ســـنة ثمـــان وسبعين وأربعمائة إلى اليوم فإن الأرض لم تخرج من لدن عهده أعرف منه بالله، فيالله مـــاذا يكون حال الذهبي وأمثاله إذا كان مثل الإمام متحيراً إن هذا لخزي عظيم؟

---

(1) شرح حديث النزول ضمن مجموعة كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيـــدة 5/458-459. وانظر هذه الحكاية في سير أعلام النبلاء للذهبي 18/474.

(2) قال في الميزان 6/193:(محمد بن طاهر المقدسي الحافظ ليس بالقوي فإنه له أوهام كثيرة في تواليفـــه وقال ابن ناصر كان يصحف، وقال ابن عساكر جمع أطراف الكتب الستة فرأيته بخطه وقد أخطأ فيـــه في مواضع خطأ فاحشاً قلت وله انحراف عن السنة غير مرضي وهو في نفسه صدوق لم يتهم ولـــه حفـــظ ورحلة واسعة)

ثم ليت شعري من أبو جعفر الهمذاني في أئمة النظر والكلام ومن هو من ذوي التحقيق من علماء المسلمين!

ثم أعاد الذهبي الحكاية عن محمد بن طاهر عن أبي جعفر وكلاهما لا يقبل نقله وزاد فيها أن الإمام صار يقول: يا حبيبي ما ثَمَّ إلا الحيرة. فإنا لله وإنا إليه راجعون لقد ابتلى المسلمون من هؤلاء الجهلة بمصيبة لا عزاء بها)[1]

ثانياً: ومن ذلك أيضا قوله في وجه آخر: (هذا الرفع يستدل به من وجوه

أحدها: أن العبد الباقي على فطرته يجد في قلبه أمراً ضروريا إذا دعا الله دعاءَ المضطر أنه يقصد بقلبه الله الذي هو عال وهو فوق.

الثاني: أنه يجد حركة عينه ويديه بالإشارة إلى فوق تتبع إشارة قلبه إلى فوق وهو يجد ذلك أيضاً ضرورة.

الثالث: أن الأمم المختلفة متفقة على ذلك من غير مواطأة.

الرابع: أنهم يقولون بألسنتهم إنا نرفع أيدينا إلى الله ويخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون في قلوبهم اضطراراً إلى قصد العلو، فالحجة تارة بما يجده الإنسان من العلم الضروري. وتارة بما يدل على العلم الضروري في حق الناس وتارة بأن الناس لا يتفقون على ضلالة فإنه إذا كان إجماع المسلمين وحدهم لا يكون إلا حقاً فإجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون أولى أن لا يكون إلا حقاً)[2]

والجواب من وجهين

الأول: أن قصد القلب وما يتبعه من إشارة الجارحة قد سبق تفسيره وأن ما يجده الانسان من العلم الضروري لا يستلزم الجهة وإذا عبروا عن هذا القصد برفع الأيدي إلى الله فلا يقتضي الجهة كما لم يقتض رفع الكتب إلى السلطان أنه فوق المكاتب حقيقة.

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى 5/190 - 191

(2) بيان تلبيس الجهمية 2/448

الوجه الثاني: من العجيب أن يدعي الإجماعَ في هذه المسألة وهو يحكي الخلاف فيه عن كثير من الصفاتية من الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء وأهل الحديث وغيرهم فما هـــو الإجماع الذي ينعقد مع مخالفة الأشعرية وهم جمهور أهل السنة في كل عصر وهم علماؤهـــا وفقهاؤها ومعهم من أهل الحديث من تنزه عن جمود بعض المحدثين وكودنة النقلة. فليهنأ كل من لم يعبأ بمخالفة هؤلاء وليفرح بموافقه الكرامية والمجسمة والهشامية والمغيرية والمقاتلية ومن انخدع بهم من صغار النقلة وضعاف الطلبة.

ثالثاً: قال رحمه الله:(كون الرب إلاهاً معبوداً يستلزم أن يكـــون بجهـــة مـــن عابـــده بالضرورة. وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود وإرادته وتوجه القلب إليه. وهذا أمر يحسه الإنسان من نفسه في جميع مراداته ومقصوداته، ومطلوباته ومحبوباته التي قصـــدها وأحبـــها وطلبها دون قصده وحبه وطلبه للآلهة كما قال تعالى: "ومن الناس من يتخـــذ مـــن دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله".[1] **والإنسان يحس من نفسه أنـــه إذا قصد شيئاً أو أحبه غير نفسه فلا بد وأن يكون بجهة منه.** وأنه إذا قيل له اقصد أو اطلب أو اعبد أو أحب من لا يكون بجهة منك ولا هو فيك ولا فوقك ولا تحتـــك ولا أمامـــك ولا وراءك ولا عن يمينك ولا عن شمالك كان هذا أمراً بالممتنع لذاته ليس هو أمراً بممكن يطيقه، والممتنع لذاته يمتنع الأمر الشرعي به باتفاق المسلمين ويكون حقيقة الأمر اعبد من يمتنـــع أن تعبد واقصد من يمتنع أن تقصد وادع من يمتنع أن يدعى ووجِّه وجهك إلى من يمتنع التوجـــه إليه وهذا أمر بالجمع بين النقيضين.

وقد ذكرنا نظير هذا غير مرة وبينا أن قول الجهمية يستلزم الجمع بين النقيضين وأن يكـــون موجوداً معدوماً معبوداً غير معبود مأموراً بعبادته منهياً عنها فحقيقته أمر بعبادة العدم المحض والنفي الصرف وتركِ عبادة الله سبحانه وهذا رأس الكفر وأصله وهو لازم لهم لزوماً لا محيد

(1) الآية (165) من سورة البقرة.

عنه وإذا كان فيه إيمان لا يقصد ذلك لكن الذي ابتدع هذا النفي ابتداءا وهو عالم بلوازمه كان من أعظم المنافقين الزنادقة المعطلين للصانع ولعبادته ودعائه.

ولهذا تجد هذا السلب إنما يقع كثيراً من متكلمي الجهمية الذين ليس فيهم عبادة لله ولا إنابة اليه وتوجهٍ اليه، وإن صلوا صلوا بقلوب غافلة وإن دعوه دعوه بقلوب لاهية لا تتحقق قصد المعبود المدعو **فإنها متى صدقت في العبادة والدعاء اضطرت إلى قصد موجود يكون بجهة منها** فتنتقل حينئذ إلى حال عبادة الجهمية فتجعله في كل مكان أو الوجود المطلق ويتوجه بقلبه إلى الجهات الست فبينما كان في نفيه عن الجهات الست صار مثبتاً له في الجهات الست وهذا حال الجهمية دائماً.. وكل من جرب نفسه وامتحنها من المؤمنين علم من نفسه علما يقينياً ضرورياً يجده من نفسه كما يجد حبه وبغضه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه أنه **متى صدق في عبادة الله ودعائه والتوجه إليه بقلبه لزم أن يقصده بجهة منه**..

فتبين أن قوله: "إياك نعبد واياك نستعين" بل وقوله: " إهدنا الصراط المستقيم" لا يصدق في قول ذلك إلا من يقر أن الله فوقه ومن لم يقر بذلك يكون فيه نفاق، عنده قصد بلا مقصود وعبادة بلا معبود حقيقي وان كان مثبتاً له من بعض الوجوه لكن قلبه لا يكون مطمئناً إلى انه يعبده

يوضح ذلك أن عبادة القلب وقصده وتوجهه حركة منه وحركة الانسان بل كل جسم لا يكون إلا في جهة، إذ الحركة مستلزمة للجهة وتقدير متحرك بلا جهة كتقدير حركة بلا متحرك وهذا مما لا نزاع فيه بين العقلاء)[1]

وجوابه من وجوه أربعة:

الأول: أنا لا نسلم أن كون الرب إلاهاً معبوداً يستلزم أن يكون بجهة من عابده، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود وإرادته وتوجه القلب إليه. وتوجه القلب وقصده لايستلزم الجهة. لكن الحس والوهم يتسلط على القلب متطلعاً وطالباً لحظ نفسه في مشاركة القلب بالقصد،

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/466-469

ولا يكون قصد الحس والوهم إلا إلى موجود في جهة. ومن الخطأ أن نجعل تشـوف الحـس غالباً على مقتضى تنزيه القلب. وما يجده الإنسان من قصدِ قلبه هو تعبير قلبي عـن السـمو والعلو الرتبي بمنزلة تعبير اللسا ن عن علو المكانة بعلو المكان وتعبيرِ الجوارح برفع الكف نحـو السماء عند المدح ليس شيء منه يستلزم الكون في الجهة حقيقة. بل هذا المعنى يتوهمه الإنسان في السلطان أيضاً ولو كان السلطان لم يرتفع عن الأرض قط، وإذا كاتب السـلطانَ قـال رفعت إليه كتاباً وإذا امتدحه جعل يشير برفع كفه كل ذلك لا يستلزم فيه أن يكون السلطان فوقه حقيقة. والحكم بالجهة في مثله من غلبة الوهم والركون إلى الحس.

والثاني: أنا لا نسلم أن الأمر بعبادة المنزه عن الجهة ممتنع في العقل بل الوهم هو الذي يحكـم بامتناعه لأن الوهم يكَلُّ من التفكر في موجود لا يخضع لأحكام الحس كما يَكلُّ من التفكـر بالروح وشغلها للبدن وخروجها منه ويتصور في ذلك ما يتصوره من تداخل الأجسام ويقدر في وجود الروح في البدن شغلها لحيز من البدن ويفرض لها ثقلاً يزيد به ثقل البدن ويكـون خروجها منه مقتضياً لفقد شي من الوزن أو الحجم. وكذا الحال في تفكره بقيـام الصـفة بالموصوف لا بد أن يفرض في الموصوف حيزاً لصفته وإذا ذُكِر لموصوف صفةٌ أو صـفتان ثم ذكر لغيره ألف صفة قدَّر للموصوف الأول حجماً أصغر من حجم الثاني وكل ذلـك مـن ضلالة الوهم وضحالة الحس.

والثالث: أنا لا نسلم أن ما نسبه إلى الجهمية يستلزم الجمع بين النقيضين. بل قول ابن تيميـة رحمه الله أحق بهذا الوصف، لأنه إذا قيل إن المعبود موجود في جهة الفـوق حقيقـة صـار مناقضاً لكون السجود اقتراباً منه وكونه مع ذلك في قبلة المصلي ومع ذلك في السماء وفوق العرش. ويناقض أيضاً وصفَه بأنه سبحانه ليس كمثله شيء لأن المتحيز في جهة لـه أشـباه وأمثال. ولا نساوق ابن تيمية رحمه الله في تطاوله بالتكفير والرمي بالنفاق والتعطيل والزندقة. لكنا نسأل هل كشف عن القلوب التي رماها بالغفلة واللهو. وهل يقبل عاقل أن يحكم بذلك على كل من ينفي الجهة والمكان وفي هؤلاء من سادات الأمة وعبادها وعلمائها ورجالهـا في

العلم والعمل من لا يحصيهم إلا الله. ويكفيه أنه شهد على نفسه أنه في أحسن حالاته وصدقه في عبادة الله يعلم من نفسه علماً يقينياً ضرورياً أن الذي يقصده موجود بجهة منه.

والرابع: أنه بنى هذا الوجه على توضيحه الذي ذكره في نهاية الوجه وهو أن عبـــادة القلـــب وقصده وتوجهه حركةٌ منه. وهذا مسلم ولكن لا يدخل في قوله: وحركة الانسان بل كـــل جسم لا يكون إلا في جهة. إلا إذا أثبت جسمية الروح وأن هذه الحركة من جنس حركـــة الجسم وانتقاله. وتقدير انتقال جسم بلا جهة هو الممتنع عند العقلاء. وقد صرح في غير هذا الموضع بأ ن حركة الروح ليست من جنس حركة البدن وأن الحركة أصناف مختلفة فليســـت حركة الروح كحركة البدن ولا حركة الملائكة كحركة البدن وأن الحركة يراد بها انتقـــال البدن والجسم من حيز ويراد بها أمور أخرى وأن الاجسام تنتقل ألوانها وطعومها وروائحهـــا فيسود الجسم بعد ابيضاضه ويحلو بعد مرارته وأن هذه حركات واستحالات وانتقالات وإن لم يكن فى ذلك انتقال جسم من حيز إلى حيز.

الثاني:الوجوه التي قرر فيها التجسيم:

مما قرربه التجسيم قوله في وجه آخر يخاطب به الفخر الرازي:(قد ذكرت أن مســـتند هـــذا الإلف هو اعتقاد الدعاة أن الحي العليم القادر لا يكون إلا جسماً ومعلوم أن هذا بلفظه قول طوائف كثيرة من أهل الكلام من الشيعة والكرامية وغيرهم.

وأما بمعناه فالمؤسس وغيره يقول إن هذا قول من قال إن الله فوق العرش أو إنه يشار إليـــه في الدعاء. ومعلوم أن القول بكون الله فوق العرش أو أنه يشار إليه بالأيدي والدعاء هو قـــول سلف الأمة وأئمتها وعامتها، **وإذا كان هؤلاء كلهم يقولون بالمعنى الذي سميته تجســـيماً لم يضر القول بذلك** و لم يجز رده إلا بحجة وأنت لم تذكر في جواب هذه الحجة ما يصـــلح أن يكون جواباً.

وقد قدمنا في الوجه الذي قبل هذا أن **الإشارة إلى الله في الدعاء إن استلزم اعتقـــاد الداعي أن الله جسم فقد ثبت أن هذا قول من قوله حجة** وإلا بطلت حكايته.

وأما هنا فإن **كون الحي القادر لا يكون إلا بائناً عن غيره بالجهة له حد يتميز به عن غيره وهو معنى كونه جسماً عنده، وهذا المعنى مما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وإن تنوعت ألفاظهم فيه فكلها متوافقة متطابقة.**

وبالجملة فلا يمكنه أن ينازع أن هذا قول خلق كثير من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام فلا بد من دليل إبطاله)[1]

والجواب أولاً: أن نكشف عن الإجمال الذي يعتمده فنقول المؤسس وفرقته يقولون التجسيم يلزم من قال إن الله فوق العرش فوقية حقيقية أو حسية أو أثبت أنه يشار إليه بالأيدي على أنه موجود في منتهى الإشارة الحسية. ومعلوم أن القول بكون الله قاهراً فوق عباده وأن رفع الأيدي عند الدعاء لا يستلزم التجسيم. والأول لا يمكن أن ينقل فيه حرفاً عن سلف الأمة وأئمتها وعامتها. فليس فيهم واحد يقول بالمعنى الذي يسميه الفخر الرازي تجسيماً.

ثانياً: إن رفع الأيدي في الدعاء ليس هو الذي يستلزم اعتقاد التجسيم بل اعتقادُ أن هذا الرفعَ إشارةٌ حسية إلى موجود في منتهى هذه الإشارة هو الذي يستلزمه. فلا يكون له مستمسك في اتفاق جميع المسلمين على رفع الأيدي في الدعاء.

ثالثاً: وهذا النص صريح في إثبات التجسيم وعزوه إلى السلف، وفيه افتراء على الله وعلى السلف والأئمة لما زعم اتفاقهم على إثبات حد للباري سبحانه يتميز به عن غيره وهو معنى كونه جسماً عند المتكلمين كما ذكر. وليته ينقل لنا عن السلف ما ألزمهم به بإثبات معنى الجسم لنعلم أن هذه الألفاظ مع تنوعها كيف توافقت وتطابقت على إثبات معنى الجسم.

وبالجملة فلا يمكنه أن ينقله عن واحد من السلف أو الأئمة فلا بد من دليل يثبت به هذه الفرية عليهم. فإن ظفر بنقل عبارة ساء فهمه لها فقواطع تنزيه الباري سبحانه عن الجسمية ولوازمها تبطل كل فهم ونقل يعارضها.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/494-496. وانظر متابعة ابن تيمية في ما ذكره هنا في أقاويل الثقات

ومن هذه الوجوه أيضاً قوله: (..يقال: **لم نشهد موجوداً قائماً بنفسه إلا جسماً أو لم نشهد حياً عالماً قادراً إلا جسماً فاختصاص القائم بنفسه أو الحي القادر بكونه جسماً دون أن يكون عرضاً أو يكون لا جسماً ولا عرضاً إما أن يكون لكونه موجودا قائماً بنفسه، أو لما يندرج فيه واجب الوجود، أو لما يختص الممكن أو المحدث.**

فإن كان الأول والثاني وجب في كل موجود قائم بنفسه أن يكون جسماً وحينئذ فتصح حجتهم. والثالث باطل لأنه يوجب تعليل الأمر الوجودي وهو القائم بالنفس أو كون القائم بنفسه حياً عالماً قادراً بما فيه أمر عدمي والعدم لا يصلح أن يكون علة للوجود. وقد تقدم الكلام على هذه الحجة وأنه لم يقدح فيها بقادح.

وإذا كان كذلك كان قد ذكر لهم حجة توجب أنه فوق وأنه جسم غير ما ذكروه من العلم الضروري وإن لم يقدح في ذلك بشيء وذكر أن الأخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف و اتفقوا عليه وتسمية ذلك تخيلاً لا يوجب فساده إن لم يبين أنه خيال فاسد. **فظهر أن ما ذكره تقرير لقولهم بالقياس العقلي والأثر النبوي والاجماع الشرعي مع ما ذكروه من الضرورة العقلية وأنه زاد في التقرير على كونه فوق أنه مع ذلك جسم.**

ولا ريب أن هذا قوله وقول أكثر الناس من النفاة والمثبتة فإنهم يقولون إن **كونه فوق العرش يستلزم المعنى الذي يسميه المتكلمون جسماً ويسميه أهل الحديث حداً**)[1]

وهذا أيضا صريح في إثبات التجسيم. فحتى من أثبت الجسم من سلف المجسمة لم يدع أنه يثبته بالمعنى الذي يعرفه المتكلمون فمنهم من زعم أنه جسم لا كالأجسام ومنهم من فسره بالقائم بنفسه. أما ما ذكره فهو نص على إثبات الجسم بالمعنى الذي يريده المتكلمون منه ويظهر ذلك من وجهين

الأول: أنه ذكر تقرير ذلك بالشبهة العقلية السابقة ونتيجتها أن الحكم بكونه جسماً مشترك بين جميع الموجودات لأنا لم نشهد موجوداً قائما بنفسه إلا جسماً أو لم نشهد حياً عالماً قادراً

(1) بيان تلبيس الجهمية 496/2

إلا جسماً وزعم أن اختصاص القائم بنفسه أو الحي القادر بكونه جسماً لا بد أن يكون لمعنى يندرج فيه واجب الوجود فينتج أن الباري سبحانه جسم بالمعنى الذي يكون به جسماً كـــلُ موجود قائم بنفسه.

الثاني: أنه نص على أن المعنى الذي يسميه المتكلمون جسماً هو الذي يسميه أهل الحـــديث حداً. وأثبت الحد قبل سطور وزعم أنه مما اتفق عليه سلف الامة وأئمتها وهو قوله:" كـــون الحي القادر لا يكون إلا بائنا عن غيره بالجهة له حد يتميز به عن غيره وهـــو معـــنى كونـــه جسما عنده وهذا المعنى مما اتفق عليه سلف الامة وأئمتها وإن تنوعت ألفاظهم فيـــه فكلـــها متوافقة متطابقة "

وقال أيضاً: (**ويقول من يفهم معنى الجسم على اصطلاح المتكلمين يعلم بالضرورة أنه لا يكون موجود قائم بنفسه إلا ما سميتموه الجسم. ويقولون كل من رجع إلى فطرته وفهم معنى ذلك ولم يصده عن موجب الفطرة ظن التقليد أو أقيسة فاسدة وهوى من تعصـــب للمذهب المألوف فإنه يعلم ذلك ويثبتون ذلك بالمقاييس العقلية التي هي أقوى من مقاييس النفاة.** وإذا كان كذلك فنفي التجسيم لا يمكن أن يكون بنص ولا إجماع بل ولا بأثر عـــن أحد من سلف الأمة وأئمتها وليس مع نفاته إلا مجرد ما يذكرونه من الأقيسة العقليـــة **فـــإذا كان رفع الأيدي إلى السماء في الدعاء مستلزماً لاعتقاد الدعاة التجسيم وهم يثبتون ذلك بالأقيسة العقلية أيضاً كان جانبهم أرجح** لو لم يجيبوا عن حجج النفاة فكيـــف إذا أجـــابوا عنها وإذا بينوا أن **نقيض قولهم مستلزم لتعطيل وجود الباري** ذاته وصفاته وتعطيل معرفتـــه وعبادته ودعائه)[1]

أما الجواب عن هذه الشبهة العقلية فقد سبق. وقد سبق أيضاً الرد على إنكاره لثبوت نفـــي الجسم بالكتاب والسنة والآثار. وأما ما حكاه عن السلف والأئمة فلم ينقل لفظه عن واحـــد

---

(1) المصدر السابق 2/500-501

منهم ولم يبين لنا ألفاظهم التي عدها متوافقة متطابقة على إثبات كونه مختصاً بحد يتميز به عن غيره بالمعنى الذي تكون به الأجسام كذلك.

ونختم الكلام على هذه الشبهة بالإشارة إلى الصلح الذي يعرضه على المتنازعين في هذه المسألة فيقول: (.. يقال ليس قول القائل بأن رفع الأيدي إلى السماء مستلزم التجسيم بأعظم مما يقال لكل من أثبت شيئاً من الأسماء والصفات فإن الملاحدة من المتفلسفة وأتباعهم الذين يجمعون بين النقيضين فيقولون لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت يزعمون أن هذه الأسماء لا تقال إلا لما هو جسم ونفاة الصفات من العلم والقدرة وغيرها يقولون إن هذه الصفات لا تقوم إلا بجسم ومنكرو الرؤية والقائلون بخلق القرآن يقولون لا يمكن أن يُرى إلا جسم ولا يقوم الكلام إلا بجسم وهو يبينون ذلك أعظم من بيان هذا المؤسس أن الرافعين لأيديهم في الدعاء مستندهم اعتقاد أن المدعو جسم.

وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون ما ذكره النفاة من لزوم التجسيم لهؤلاء المثبتة حقاً أو باطلاً فإن كان ذلك حقاً كان التجسيم حقاً إذ الإثبات للأسماء والصفات حق معلوم بالضرورة العقلية وبالنصوص السمعية وقول النفاة مستلزم للجمع بين النقيضين ولغير ذلك من السفسطة.

وإن كان ما يذكره هؤلاء النفاة من لزوم التجسيم باطلاً فإنتفاء هذا اللازم في حق الداعين أولى وأوكد.. ومن المعلوم أن هذا الباب كثيراً ما يقال فيه إن الناس يتناقضون فيه فيثبت أحدهما شيئاً من وجود واجب أو اسم أو صفة وينفي لوازمه أو ينفي الجسم ونحوه ويثبت لازمه ولا ريب أن باب الإثبات حجته العقلية الضرورية والنظرية أعظم من حجج النفي فإن النفاة ليس معهم حجج ضرورية وليس معهم قياس عقلي إلا ومع أولئك ما هو أقوى وأكثر هذا إذا لم يعرف الإنسان القدح في مقاييسهم، وإلا فمن عرف القدح فيها تبين له أن حاصلها تهويل لا تحصيل وأما الحجج السمعية فهي مع المثبتة أضعافاً مضاعفة وليس مع النفاة ما يفيد ظناً.

وإذا كان كذلك فالذي تسميه النفاة تجسيماً إذا كان لازماً أمكن المثبتة أن تلزمه ويكون مقرره الأدلة العقلية والسمعية. وأما النفاة فلا يمكنهم النفي إلا تركوا العقل والسمع...

وإذا لم يكن لازماً لم يحتج إلى إثباته وإن دُفع الشك في لزومه وكان في تناقض المثبت مع نفي الجسم قولان فلا ريب أن تناقضَ المثبت أقل بكثير من تناقض النافي، ومتابعتَه الأدلة السمعية والعقلية أكثر، وتقريرَه للفطرة والشرعة أظهر.

وإذا كان ما في جانبه من الخطأ أقلّ لم يجز أن يرجع إلى مَن خطأه أكثر بل على ذلك أن يوافقه على ما معه من الصواب ثم إن رجعا جميعاً إلى تمام الصواب وإلا كان استكثارهما من الصواب أولى وأحب من استكثار الخطأ)[1]

ولا يخفى ما سبق أن أشرنا إليه من زعمه أن في هذه المسألة ونحوها خطأً أقل من خطأ فكل ذلك لا يتصور إلا من حاكم حسي أو وهمي أما العقل فإما أن يكون إثبات الجسم عنده حقاً وإما أن يكون باطلاً. فلا يقبل العقلاء بالتحاكم إلى حكم يتذبذب ويتردد في هاتين المسألتين. وليس في هذا الوجه إلا محض الدعوى وقد سبق الجواب عنه، وما كان يحتاج إلى نقله لولا ما فيه من الحلول التي تنتهي إلى التزام التجسيم.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 2/501-502

المبحث الثاني
في الشبه السمعية

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول ما استدلوا به على كونه ذا أبعاض

المطلب الثاني ما يستدل به على إثبات التحيز.

المطلب الثالث مااستدلوا به على إثبات قبوله للأعراض

المبحث الثاني: في الشبه السمعية

المطلب الأول ما استدلوا به على كونه ذا أبعاض

أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن عكرمة قال: (إن الله عز وجـــل إذا أراد أن يخـــوف عباده

أبدى عن بعضه إلى الأرض فعند ذلك تزلزل، وإذا أراد أن تدمدم على قوم تجلى لها)([1])

وممن صرح بإثبات هذا الخبر ابن القيم الذي أنشده فقال:

وزعمت أن الله أبدى بعضه**** للطور حتى عاد كالكثبان**

لما تجلى يوم تكليم الرضى****** موسى الكليم مكلِّم الرحمن[2]

و كذلك أثبته أبو يعلى في كلام طويل حول هذا الخبر وغيره من الأخبـــار الـــتي وردت في الأبعاض، ونقله ابن تيمية مستشهداً به وهو يتحدث عن الخلاف في إطلاق القول بأن الصفة بعض الموصوف وليست غيره فيقول: (وأما إطلاق القول بأن الصفة بعض الموصوف وأنهـــا ليست غيره فقد قال ذلك طوائف من أئمة أهل الكلام وفرسانُهم. وإذا حُقق الأمر في كـــثير من هذه المنازعات لم يجد العاقل السليم العقل ما يخالف ضرورة العقل لغير غرض، بل كـــثير من المنازعات يكون لفظياً أو اعتبارياً فمن قال إن الأعراض بعض الجسم أو أنها ليست غيره، ومن قال إنها غيره يعود النزاع بين محققيهم إلى لفظٍ واعتبار واختلافِ اصطلاحٍ في مســـمى "بعض " و" غير ". كما قد أوضحنا ذلك في بيان تلبيس الجهمية الذي وضعه أبو عبـــد الله الرازي في نفي الصفات الخبرية وبنى ذلك على أن ثبوتها يستلزم افتقار الرب تعالى إلى غـــيره وتركيبه من الأبعاض وبينا ما في ذلك من الألفاظ المشتركة المجملة.

(1) السنة 470/2 (1069) ولا يصح إلى عكرمة لأن في سنده يحي يرويه معنعناً عن عكرمة ويحى بن أبي كثير الطائى 132 هــ ثقة ثبت لكنه يـــدلس و يرســـل، انظـــر ترجمتـــه فى تهـــذيب التهـــذيب 269/11. والخبر في الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي 248/1 (961) ولفظه: (إذا أراد الله تعـــالى أن يخوف خلقه أظهر للأرض منه شيئاً فارتعدت وإذا أرد أن يهلك خلقه تبدي لها). وعزاه ابـــن تيميـــة في الفتاوى الكبرى 87/5 إلى الطبراني في كتاب السنة.

(2) انظر شرح قصيدة ابن القيم لأحمد بن إبراهيم 230/1

فهذا إن كان أحد أطلق البعض على الذات وغيره من الصفات وقال إنه بعض الله وأنكر ذلك عليه لأن الصفة ليست غير الموصوف مطلقا.

وإن كان الإنكار لأنه لا يقال في صفات الله لفظ البعض **فهذا اللفظ قد نطق به أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم ذاكرين وآثرين.** قال أبو القسم الطبراني في كتاب السنة..عن ابن عباس قال: إذا أراد الله أن يخوف عباده أبدا عن بعضه للأرض فعند ذلك تزلزلت.. وقد جاء في الأحاديث المرفوعة في تجليه سبحانه للجبل ما رواه الترمذي في جامعه – وذكر بعض ما جاء من الأخبار التي فيها أنه ما تجلى منه إلا مثل الخنصر–... وعن مجاهد عن عبيد بن عمير في قوله في قصة داود: "وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب"[1] قال: يدنيه حتى يمس بعضه. **وهذا متواتر عن هؤلاء..**

ولا ريب أن لفظ البعض والجزء والغير ألفاظ مجملة فيها إيهام وإبهام. فإنه قد يقال ذلك على ما يجوز أن يوجد منه شيء دون شيء بحيث يجوز أن يفارق بعضه بعضاً وينفصل بعضه عن بعض، أو يمكنُ ذلك فيه كما يقال حدُّ الغيرين ما جاز مفارقة أحدهما للآخر كصفات الأجسام المخلوقة من أجزائها وأعراضها فإنه يجوز أن تتفرق وتنفصل والله سبحانه منزه عن ذلك كله مقدس عن النقائص والآفات.

وقد يراد بذلك ما يعلم منه شيء دون شيء فيكون المعلوم ليس هو غير المعلوم وإن كان لازما له لا يفارقه والتغاير بهذا المعنى ثابت لكل موجود فإن العبد قد يعلم وجود الحق ثم يعلم أنه قادر ثم أنه عالم.. فمن نفى عنه وعن صفاته التغاير والتبعيض بهذا المعنى فهو معطل جاحد للرب فإن هذا التغاير لا ينتفي إلا عن المعدوم..فقول السلف والأئمة ما وصف به الله من الله وصفاته منه وعِلم الله من الله ونحو ذلك مما استعملوا فيه لفظ (من) وإن قال قائل معناها التبعيض فهو تبعيض بهذا الاعتبار كما يقال إنه تغاير بهذا الاعتبار.

---

(1) الآية (40) من سورة ص.

وقد ذكر القاضي أبو يعلى في كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل.. عن عكرمة قال إن الله إذا أراد أن يخوف عبادة أبدى عن بعضه إلى الأرض. قال ورواه ابن فورك [1] عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس، ثم قال **أما قوله أبدى عن بعضه فهو على ظاهره وأنه راجع إلى الذات إذ ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحق.**

فإن قيل بل في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته لأنه يستحيل وصفه بالكل والبعض والجزء فوجب حمله على إبداء بعض آياته وعلاماته تحذيراً وإنذاراً؟

قيل لا يمتنع إطلاق هذه الصفة على وجه لا يفضي إلى التجزئة والتبعيض كما أطلقنا تسمية يد ووجه لا على وجه التجزئة والتبعيض وإن كنا نعلم أن اليد في الشاهد بعض الجملة.

قال: وجواب آخر وهو أنه لو جاز أن يحمل قوله " أبدى عن بعضه" على بعض آياته لوجب أن يحمل قوله "أراد أن يدمر على قوم تجلى لها" على جميع آياته ومعلوم أنه لم يدمر قرية بجميع آياته لأنه قد أهلك بلاداً كل بلد بغير ما أهلك به الآخر)[2]

ولا بد من بيان ما فيه من وجوه

الأول: أن نذكِّر بما أشرنا إليه من أسلوبه في عزو ما يوافق مذهبه فقد زعم أن ما جاء في الخبر من أنه يدني داود عليه السلام حتى يمس بعضه منقول بالتواتر. مع أن الخبر لم يرو إلا عن تابعي واحد ولم يصح عنه، وتجد في أسانيده الضعيف والمدلس ومن به لين فلو جمع هؤلاء وجعلوا في طبقة واحدة لم يصلوا إلى رتبة المتواتر في أي طبقة من الطبقات، ولو كان التواتر عن أحد الرواة يثبت بمثل هذه الأسانيد فما حال الأسانيد التي تثبت بها الصحة دون التواتر!

---

(1) لم يروه ابن فورك بل ذكره وذكر معه تأويله على وجه يصح حمله عليه في مشكل الحديث 84.
(2) الفتاوى الكبرى 5/85-92 وانظر كلام الفراء في إبطال التأويلات 2/340

ومن هذا الأسلوب أيضاً زعمه أن لفظ البعض في صفات الله لفظٌ نطق به أئمة الصحابة والتابعين ذاكرين وآثرين. فأما الصحابة أئمتهم وعامتهم فلا توجد عنهم رواية واحدة في إطلاق لفظ البعض على صفات الله عز وجل. وأما التابعون فلم يرو ذلك إلا عن مجاهد وعبيد بن عمير ولم يصح عن واحد منهم. فهذا اللفظ ما صح عن أحد من الصحابة والتابعين لا ذاكراً ولا آثراً

الثاني: أن النزاع في إطلاق لفظ البعض في هذه الأخبار ليس من إطلاق القول بأن الصفة بعض الموصوف وليس نزاعاً لفظياً أو اعتبارياً لأن الذي وصف بأنه بعضٌ لا يمكن أن يعد من الصفات لأنه يُمس ويُمسَك ويؤخَذ به ويقدَّر بحجم طرف الخنصر منه وكل ذلك لا يعقل في الصفة لأنها معنى غير محسوس ولا ملموس.

وما ذكره من الإجمال في لفظ الغير فهو خلط ووهم أو إيهام لأنه لا علاقة لنا هنا في ما يجوز أن يوجد منه شيء دون شيء ولا في ما يُعلم منه شيء دون شيء، لأن الحديث عن ما أطلق عليه لفظ البعض وهو شيء يُمس من دون شيء ويبدو من دون شيء، وليس التغاير في ما يقع العلم به كالتغاير في ما يقع عليه المس. لأن ما يقع المس على شيء منه دون شيء يكون كلاً مركباً من أجزاء يستلزم ثبوتها افتقار الرب تعالى إلى غيره وتركيبه من الأبعاض.

الثالث: أن نذكر بما يحوم حوله ابن تيمية في كثير من المواطن من إثبات الصمدية بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً.

الرابع: أن نشير إلى ما في كلام الفراء الذي استشهد به ابن تيمية فتحمل معه تبعته. فقد حصل من كلام الفراء أن لفظ "عن بعضه" على ظاهره وأنه راجع إلى الذات لا إلى صفة من صفات الذات، ولا يمتنع إطلاق هذه الصفة وهي صفة البعض على وجه لا يفضي إلى التجزئة والتبعيض. وعندئذ يكون لفظ البعض إذا كان على ظاهره فلا يدل على التبعيض والتجزئة ويحتاج لصرفه عن ظاهره ليدل على التبعيض!؟ وهذا من أعجب العجب أن يكون لفظ البعض يدل بظاهره على الصفة وبالصرف عن ظاهره يدل على التبعيض؟! وإذا كان

هذا جائزاً فليكن لفظ اليد مثلاً يدل بظاهره على القدرة ولا يدل على غيره إلا بصرفه عن ظاهره وتأويله، فإن جاز التأويل فلم سميتموه تحريفاً وتعطيلاً.؟

ومما استدلوا به على إثبات الأبعاض خبر في تفسير قوله تعالى: (وإن له عندنا لزلفى)[1]
أخرج عبد الله بن أحمد في قول الله تعالى في حق داود عليه السلام "وإن له عندنا لزلفى" بسنده عن(مجاهد عن عبيد بن عمير قال **حتى يضع بعضه عليه**)[2]
وأخرجه بلفظ آخر بسنده عن مجاهد عن عبيد بن عمير" وإن له عندنا لزلفى" قال: (ذكر الدنو منه حتى ذكر أنه **يمس بعضه**)[3]
وأخرجه أيضاً بلفظ آخر عن مجاهد عن عبيد بن عمير قال:(ما يأمن داود عليه السلام يوم القيامة حتى يقال له اُدنه فيقول ذنبي ذنبي حتى بلغ فيقال اُدنه فيقول ذنبي ذنبي فيقال له اُدنه فيقول ذنبي ذنبي حتى بلغ مكاناً الله أعلم به قال سفيان **كأنه يمسك شيئا**)[4]
وإذا كانت هذه الأخبار قد أجملت هذا البعض فقد بينته روايات أخرى وإن اختلفت في تعيينه.

---

(1) الآية (40) من سورة ص.
(2) السنة 475/2(1086) و507/2 (1180) من طريق وكيع عن سفيان عن منصور به. وأخرجه من طريقه الخلال في السنة 262/1(320). وأخرجه الخلال في السنة 262/1(319) عن سعيد بن جبير بسند فيه محمد بن بشر بن شريك النخعي يرويه عن عبد الرحمن بن شريك عن أبيه. وقال المحقق: (إسناده ضعيف لأن فيه محمد بن بشر) وهو محمد بن بشر بن شريك النخعي الكوفي قال الذهبي في ميزان الإعتدال 80/6 (شيخ لابن عقدة ما هو بعمدة) ويرويه محمد بن بشر عن عبد الرحمن بن شريك بن عبد الله النخعي، الكوفى 227 هـ وهو صدوق يخطىء انظر ترجمته في التاريخ الكبير 296/5 وميزان الإعتدال 289/4.
وأخرجه بهذا السند أيضاً عن مجاهد يرويه عبيد بن عمير السنة 262/1(321).
(3) السنة 503/2(1165) يرويه عن عبد الله بن عمر أبو عبد الرحمن وهو (مشكدانة) 239 هـ وهو صدوق انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 333/5
(4) السنة 502/2 (1161) بسند فيه حميد الأعرج وهو حميد بن عطاء، و يقال: ابن على، وهو ضعيف انظر ترجمته تهذيب التهذيب 53/3.

فهناك روايات في القدم: أخرج عبد الله بن أحمد بسنده (عن ليث عن مجاهد **حـــتى يأخـــذ بقدمه**. و لم يذكر فيه عبيد بن عمير)[1]

وأخرجه الخلال بسنده عن إبراهيم بن مهاجر وليث بن أبي سليم قالا حدثنا مجاهد قـــال إذا كان يوم القيامة ذكر داود ذنبه فيقول الله عز وجل له كن أمامي فيقول رب ذنبي ذنبي فيقول الله له كن خلفي فيقول رب ذنبي ذنبي فيقول الله عز وجل **خذ بقدمي**)[2]

وأخرج الخلال بسنده عن ابن عباس (في قوله: "وإن له عندنا لزلفى" قال: يدنو منه حتى يقال له **خذ بقدمي**)[3]

وهناك رواية في اليد: أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن مجاهد عن عبيد بن عمير قال:(**حتى يضع يده في يده**)[4]

ورواية في الحقو.[5]: أخرج عبد الله بسنده عن مجاهد قال: (إن داود عليه السلام يجيء يـــوم القيامة خطيئته مكتوبة في كفه فيقول يا رب خطيئتي مهلكتي فيقول له كن بين يدي فينظـــر

---

(1) السنة 507/2 (1182) وليث هو الليث بن أبي سليم ابن زنيم القرشي 148 هــ وهو صـــدوق اختلط جدا و لم يتميز حديثه فترك. انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 468/8.

(2) السنة 262/1(322) وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف342/6 (31888) و67/7(34248) وإبراهيم هو ابن مهاجر البجلى، أبـــو إســـحاق الكـــوفى. انظـــر ترجمتـــه في الضـــعفاء والمتـــروكين للنسائي11/1وميزان الإعتدال للذهبي194/1 وتهذيب التهذيب168/1. وفي سنده إليه محمد بن بشـــر قال حدثنا عبدالرحمن بن شريك وقد مرت ترجمتهما.

(3) السنة264/1(323) من طريق محمد بن بشر قال ثنا عبدالرحمن بن شريك قال ثنا أبي قال حدثني أبو يحيى القتات وإسماعيل بن عبدالله السدي قال أبو يحيى عن مجاهد وقال السدي عن أبي مالك. وأبو يحيى اسمه زاذان وهو لين الحديث انظر ترجمته في تهذيب التهذيب278/12ومحمد وعبد الرحمن والسدي ليســـوا في الثقات وقد مرت تراجمهم.

(4) السنة 502/2(1163) وقال محققه:(رجاله ثقات) مع أن فيه حميد الأعرج وقد قال المحقق عنـــه في سند الخبر الذي يسبقه: (إسناد ضعيف بسبب حميد الأعرج) وترجمة حميد في تهذيب التهذيب 53/3

(5) قال في العين 254/3(حقو): (الحقوان: الخاصـــرتان) وقـــال ابـــن منظـــور في لســـان العـــرب 190/14(حقو): (قال ابن بري الأ صل في الحقو معقد الإزار ثم سمي الإزار حقواً لأنه يشد على الحقـــو وقال أبو عبيد: الحَقو والحِقو الخاصرة)

إلى كفه فيراها فيقول يا رب خطيئتي مهلكتي فيقول **خذ بحقوي**. فذلك قوله عز وجل "وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب")[1]

وفي لفظ نقله أبو يعلى عن الخلال في السنة وسمعه منه ذكَر الفخذَ والإبهامَ.

قال أبو يعلى: (وفي لفظ أخرجه الخلال وسمعته منه عن ابن سيرين يقول في قول الله عز وجل"وإن له عندنا لزلفى" قال: إن الله عز وجل ليقرِّب داود **حتى يضع يده على فخذه** يقول اُدن منا أُزلفت لدينا... وحديث آخر في هذا المعنى – وساقه بسنده –عن الحسن قال أوحى الله إلى داود ارفع رأسك فقد غفرت لك، فقال: يارب كيف تغفر لي وقد صنعت ما صنعت؟ قال: ارفع رأسك فقد غفرت لك **ومحوت خطيئتي بإبهام يميني**. وهذه الزيادة تقتضي **إثبات الإبهام وذلك غير ممتنع كما لم يمنع إثبات الأصابع**)[2]

مواقفهم من هذا الأخبار:

اضطرب من يعدُّ مخرجي هذه الرواياتِ من أتباع السلف في مواقفهم من هذه الأخبار المضطربة. فهذا القاضي أبو يعلى يقول:(اعلم أنه غير ممتنع حمل هذا الخبر على ظاهره إذ ليس فيه ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحقه لأنا **لا نثبت قدماً وفخذاً وجارحة ولا أبعاضاً بل نثبت ذلك صفة كما أثبتنا الذات والوجه واليدين، ولا نثبت أخذاً بقدمه على وجه المماسة كما أثبتنا خلقه لآدم بيديه لا على وجه المماسة والملاقاة بل لا نعقل معناه ولا نثبت أيضاً أماماً وخلفاً على وجه الحد والجهة بل نثبت ذلك صفة غير محدودة كما قالوا في الإستواء على العرش معناه العلو عليه، ومعلوم أن العلو غير السفل ولم يوجب ذلك وصفه بالجهة وإن كان العلو جهة في الشاهد وإن لم يكن هذا معقولاً في الشاهد**)[3]

---

(1) السنة 503/2(1166) والسنة 507/2(1183). وفي إسناده عبد الملك بن أبي سليمان أبو محمد الكوفى145 هـ وهو صدوق له أوهام، قاله الحافظ في تهذيب التهذيب 398/6. ويرويه عبد الملك عن سليم المكى، أبو عبيد الله، مولى أم على وهو صدوق. انظر ترجمته في التاريخ الكبير للبخاري 126/4.وتهذيب التهذيب 147/4.

(2) إبطال التأويلات 206/1-208

(3) انظر حاشية المرجع السابق 207/1-210

ولم ير محققه في هذا الكلام ما يستوجب التعليق بل أخذ على أبي يعلى نفي الملاقاة والمماسة فقال:(**قوله: "لا على وجه الملاقاة والمماسة " نفي لم يأت به النص، بل الصواب خلافه**)[1]

ثم نقل كلامَ الدارمي في إثبات مسِّ آمَ بيديه ونبهنا إلى خطأ مطبعي في كتاب عثمان بن سعيد فما نصح إذ عمل على خدمة هذا الهراء ونشره ثم زاد فسكت عن خطأ أبي يعلى في وصف الله عز وجل بما تمجه الطِباع ونبهنا على خطأ وقع به الطَّباع.

ولا يخفى ما في كلام أبي يعلى من الركاكة والتناقض، وبيانه من وجوه:

الأول: أن الظاهر في الخبر هو معنى الجارحة والعضو والجزء. أما الصفة فلا يدل عليها إلا بصرف اللفظ عن ظاهره.

الثاني: إن التترس بمحاولة إلحاق هذه الألفاظ بالصفات لا يتم هنا فهذه الألفاظ في هذه الأخبار هي بعض يُوضع على داود ويمسكه داود ويأخذ به ويضع يده فيه ويمسه فكيف احتمل مع ذلك كله أن يكون صفة والصفة لا يقع عليها المس ولا المسك ولا الوضع على جسم ؟

الثالث: أن صفات الله عز وجل لا تثبت بالأسانيد التي تقف على تابعي لو صحت عنه فكيف وهي لا تصح إليه.

الرابع: أنا لا نسلم إذا جاز إطلاق لفظ على الباري سبحانه كاليد مثلاً أن نثبت بذلك الإبهام مثلاً فهذا القياس لا يتم مع زعمِ أبي يعلى أن اليد والأصابع صفة وإنما يتم القياس لو كانت اليد والأصابع جارحة. خاصة وأن أبا يعلى يزعم أن معنى هذه الألفاظ غير معقول فكيف يتم القياس على ما لا نعقل معناه؟!

الخامس: أن هذا الخبر مروي عن رجل واحد وفي تفسير آية واحدة ومع ذلك تعددت الروايات واختلفت فيه فلو كان يثبت به مسألةٌ في الحلال والحرام لأوجب دراسةَ طرقه وأسانيده لتعيين اللفظ الذي يصح عن الراوي والحكم على مخالفه بالشذوذ أو النكارة أو

---

(1) انظر حاشية المرجع السابق 207/1

نحكم باضطراب الخبر إذا لم نتمكن من ترجيح إحدى الروايات كما هو مشهور في المصطلح.[1] فمن العجيب أن يُترك المضطرب من الأخبار بجميع رواياته وطرقه في الحلال والحرام ثم يحتج به قوم بجميع رواياته فيخرِّجونها على أنها السنة ويثبتون بها صفات لله عز وجل. فإن كان يثبت بقول التابعي صفةً لله عز وجل فلنبحث في سنده ومتنه الذي اختلف عنه فيه لنصل إلى الرواية التي يقطع بصدورها عنه، أما أن نحتج بجميع ما اختلف عنه في روايته فنثبت اليد والفخذ وغيره فهذا غير مرضي في الحلال والحرام فضلاً عن صفات الله عز وجل!؟

السادس: أن نشير إلى اضطراب المنتسبين إلى السلف ونبطل دعواهم بأن منهجهم في العقيدة منهج واحد لا يحصل به التناقض والاختلاف كباقي المناهج فههنا روايات تثبت الكون في جهة الأمام والخلف، وابن تيمية رحمه الله يحيل أن يكون الله في غير جهة الفوق، فما حكم إثبات جهة الأمام والخلف عند ابن تيمية؟ وكيف نجمع بين هذا وبين قول الفوزان: (**نفي الجهة عن الله مطلقاً غير صحيح فإنه سبحانه في جهة العلو**..وإنما يتنزه عن جهة غير العلو هذا مذهب أهل السنة والجماعة بخلاف الجهمية ومن سار على منهجهم)[2]

وأبو يعلى ينفي الملاقاة والمماسة والمحقق يثبته ويستشهد بكلام الدارمي فما حكم من أثبت المماسة عند أبي يعلى وما حكم من نفاها عند المثبت؟ وأبو يعلى ينفي الجهة هنا وابن تيمية يثبت جهة الفوق فما حكم كل منهما على الآخر؟ وكذلك يزعم ابن تيمية أن الاستواء على العرش يدل على أنه فوقه عال عليه وأبو يعلى ينكر ذلك؟ وأبو يعلى ينفي العلم بالمعنى وابن تيمية يعد ذلك تجهيلاً ويزعم أن المعنى معلوم والكيف هو المجهول؟ وما أحوج أنصار هذا المنهج إلى إجابة المستبصرين عن هذا الاختلاف، وعن حكمهم على من خالفهم في إثبات ما وصفوا به هذا المنهج.

---

(1) انظرالكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي141 ونخبة الفكر للحافظ ابن حجر 229 و230
(2) تعقيبات على كتاب البوطي"السلفية ليست منهجا" للدكتور صالح الفوزان 26

السابع: أن نشير إلى صنيع أنصار هذا المنهج لنعلم أن مثل هذا الصنيع لو فعله غيرهم لكـــان تجهماً وإنكاراً لصفات الله عز وجل ودخولاً في علم الكلام المذموم ونحو ذلك من التهم التي تحيط مثل هذه الأسانيد الواهية والمتونَ المنكرة وتعطيها من القدسية أسمى المراتـــب، فيُلحـــق بالمحرفين والجهمية من تطاول عليها بالتأويل ويحكمَ بالتجهيل على من فوض المعنى وسكت، والويل والثبور لمن أنكرها لأنه تعطيلٌ للصانع. يقول محقق سنة الخلال الدكتورعطية الزهراني تعليقاً على الخبر الثاني: (إسناده صحيح ومع صحة إسناده فإنه لا يجوز أن يُعتقد بما دلت عليه لأنها تخالف الأحاديث الواردة في تنزيه الخالق وليس لها شاهد صحيح مرفوع ولا من أقـــوال الصحابة الكرام)[1]

فلنحفظ أن مجردَ صحة الإسناد لا توجب قبول الخبر واعتقاد ما فيـــه. ولـــنحفظ أن هـــذه الأخبار تخالف الأحاديث الواردة في تنزيه الخالق وأن هذا يبرر إنكارها. ولنحفظ أن مثل هذه الخبر لا يوجب الإعتقاد بمضمونه إذا لم يكن معه شاهد صحيح مرفوع أو قول صحابي. فإذا جاز هذا الصنيع لهم فكيف صار حراماً وتجهماً على غيرهم؟ ثم قارن ذلـــك بقـــول حمـــود التويجري الذي زعم أن أحاديث الصفات إذا صح إسنادها فلا وجه للشك في المتن[2] وقارنه مع قول أبي يعلى بعد الأخبار السابقة: (فإن قيل مجاهد وابن سيرين ليسا بحجة ولا ممن يثبت بقولهما صفات لله تعالى ؟ قيل: إثبات الصفات لا تؤخذ إلا توقيفاً لأنـــه لا مجـــال للعقـــل والقياس فيه، فإذا روي عن بعض السلف فيه قولاً عُلم أنه قال توقيفاً)[3] تجـــد أن خـــلاف القوم يصل إلى قواعد المنهج وأصوله.

ثم إذا كان المحقق يرى أن هذه الأخبار مخالفةٌ لما ثبت في تنزيه الخالق فما وجه هذه المخالفـــة حتى تمتنع عن قبول كل خبر فيه مثلها؟ أليس هذا الوجه هو التجسيم ولكن من يجـــرأ علـــى نفيه؟ ثم نسأل المحقق عن حكمه في من روى هذه الأخبار في كتاب سماه السنة لأنا لا نعلـــم

---

(1) هامش السنة 262/1

(2) انظر عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن 28.

(3) إبطال التأويلات 209/2

أمراً يكون مخالفاً للتنزيه إلا وهو إثبات للنقص أو التشبيه والتجسيم فهل يُحكم به على مثل الخلال ومن وافقه في تخريج هذا الخبر وإثباته؟ أم تبقى المسألة عائمة معلقة خوفا من التجهم؟

وأخيراً هل ينطبق على المحقق في زعمه أن هذا الخبر فيه مخالفة لأدلة التنزيه قول ابـــن القـــيم الذي خالفه في ذلك وقال: (وقد قال غير واحد من السلف كان داود بعد التوبة خيراً منـــه قبل الخطيئة، قالوا ولهذا قال سبحانه: " فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب"[1] فزاده على المغفرة أمرين الزلفى وهي درجة القرب منه **وقد قال فيها سلف الأمة وأئمتها ما لا تحتمله عقول الجهمية وفراخهم ومن أراد معرفتها فعليه بتفاسير السلف**)[2] ؟

ونختم هذه المسألة برأي مرعي المقدسي الحنبلي في من يثبت المماسة فيقول حاكيـــاً مـــذهب الثقات: (.. وقالوا إن الدليل القاطع دل على وجود الباري وثبوته ذاتاً بحقيقة الإثبات وأنه لا يصلح أن يماس المخلوقين أو تماسه المخلوقات حتى إن الخصم يسلم أنه تعالى لا يماس الخلـــق. قالوا ومن عنى هذا المعنى الفاسد فهو مبتدع ضال تجب استتابته فإذا قامـــت عليـــه الحجـــة البلاغية فلم يرجع ضربت عنقه، بل ولا يماسونه وإنه متميز بذاته منفرد مباين لخلقه متنزه عن المماسة والإمتزاج)[3]

---

(1) الآية (25) من سورة ص.
(2) طريق الهجرتين 357/1
(3) أقاويل الثقات 93-94

المسألة الثانية في الأصابع

قال الإمام البخاري في الصحيح: (حدثنا مسدد أنه سمع يحيى بن سعيد عن سفيان حدثني منصور وسليمان عن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله أن يهودياً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد إن الله يمسك السموات على إصبع والأرضين على إصبع والجبال على إصبع والشجر على إصبع والخلائق على إصبع ثم يقول أنا الملك فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ثم قرأ "وما قدروا الله حق قدره"[1])[2]

---

(1) الآية (67) من سورة الزمر.

(2) صحيح البخاري 2697/6(6978). وأخرجه الإمام أحمد في المسند (4087) 429/1والترمذي (3238) 371/5 وعبد الله في السنة (448) 264/1 وأخرجه برقم (489) 264/1 عن أبيه عن يحيى عن سفيان عن الأعمش عن منصور به وجعله من قول النبي فقال:(عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يمسك السموات على إصبع قال أبي رحمه الله جعل يحيى يشير بأصابعه وأراني أبي كيف جعل يشير بأصابعه يضع إصبعا إصبعا حتى أتى على آخرها) وهو مخالف لما رواه الثقات عن يحيى، واللوم فيه على عبد الله بن أحمد إن صحت نسبة الكتاب إليه. وأخرجه البزار في مسنده (1779) 182/5 وقال:(وهذا الحديث رواه منصور عن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله. وقال الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله. وأخطأ فيه عمرو بن طلحة فرواه عن أسباط عن منصور عن خيثمة عن علقمة عن عبد الله) والنسائي في السنن الكبرى (11451) 446/6وقال:(خالفه عيسى بن يونس رواه عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله) ، والطبراني في المعجم الكبير (10335) (10334) 164/10.

وهذا الحديث يرويه إبراهيم النخعي عن عبيدة السلماني عن عبد الله بن مسعود. واختلف عنه في إسناده، كما اختلف أيضاً في إضافة بعض الرواة لقوله "فضحك تصديقا للحبر"فأخرجه بهذه الإضافة البخاري في الصحيح2729/6(7075) ومسلم في الصحيح (2786) 2147/4والنسائي في السنن الكبرى (7736) 413/4 و(11450) 446/6 والبزار في مسنده (1779) 181/5 وأبو يعلى في مسنده 265/9(5387) وابن حبان في صحيحه (7326) 1/: 319.

من طرق عن جرير بن عبد الحميد عن منصور بن المعتمر به.

وأخرجه الإمام أحمد في المسند(4368) 457/1 والبخاري في صحيحه (4533) 1812/4من طرق عن شيبان عن منصور به. وأخرجه الإمام أحمد في المسند عن إسرائيل عن منصور(4369) 457/1.=

=وأخرجه النسائي في السنن الكبرى (7687) 400/4عن ابن عيينة وفضيل عن منصور وهو في مسند البزار (1778) 181/5عن سفيان عن منصور به

وأخرجه بدون هذه الإضافة الإمام أحمد في المسند (3590) 378/1 والبخاري في الصحيح (6979) 2697/6و(7013) 2712/6. ومسلم في الصحيح (2786) 2148/4و(2786) 2148/4. والبزار في المسند (1496) (1497) 314/4و(1780) 183/5والنسائي في السنن الكبرى 447/6 (11452) وأبو يعلى في مسنده(5160) 93/9وابن حبان في صحيحه (7325) 318/1. وهو عند جميعهم من طرق عن الأعمش عن إبراهيم النخعي عن عبيدة عن عبد الله بن مسعود. وأخرجه الطبراني في

قال يحيى بن سعيد وزاد فيه فضيل بن عياض عن منصور عن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً له)[1]

وأخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن عطاء عن أبي الضحى عن ابن عباس رضي الله عنـــهما قال مر يهودي برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو جالس قال كيف تقول يا أبا القاسم يوم يجعل الله السماء على ذه وأشار بالسبابة، والأرضين على ذه، والماء على ذه، والجبال على ذه، وسائر الخلق على ذه وجعل يشير بأصابعه فأنزل الله عز وجل وما قدروا الله حق قـــدره..) الآية[2]

وقد بلغ في بعض الرواة أنه جعله من قول النبي صلى الله عليه وسلم[3]. وجعله آخرُ مـــن قول الحبر بعد ما سأله النبي صلى الله عليه وسلم أن يذكر شيئاً من عظمة الرب.

أخرج ابن مندة في الرد على الجهمية بسنده عن مسروق أنه قال **قال رسول الله صـــلى الله عليه وسلم ليهودي اُذكر من عظمة الرب عز وجل** فقال: السموات على هذه يعني الخنصر

المعجم الكبير (10336) 1/: 164من طريق أبي هاشم الرماني عن إبراهيم به. وانظر علل الـــدارقطني 177/5

(1) وصله الترمذي (3239) 371/5 من رواية محمد بن بشار عن يحيى عن فضيل به.وقال: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه مسلم (2786) 2147/4، وعثمان الدارمي في الرد على المريسي (372/1) كلاهما عن أحمد بن عبد الله بن يونس عن فضيل به.

(2) الســـنة 266/1(493) (494) و483/2(1113) وأخرجـــه الامـــام أحمـــد في مســـنده 251/1(2267) و324/1(2990) والترمذي في السنن 371/5(3240) وابن أبي عاصم في السنة 240/1(545) والطبري في تفسيره 26/24والطبراني في المعجم الأوسط 67/5(4689). والآجري في الشريعة 1164/3.

وعطاء هو بن السائب بن مالك من صغار التابعين 136 هـــ صدوق اختلط..انظر ترجمتـــه في تهـــذيب التهذيب 206/7. وأبو الضحى هو مسلم بن صبيح الهمداني مولاهم، انظر ترجمته في تهذيب التهـــذيب 132/10.

(3) انظر السنة لعبد الله بن أحمد 264/1. وقد مر تخريجه

والأرض على هذه يعني البنصر والجبال على هذه يعني الوسطى والماء على هذه يعني السبابة وسائر الخلق على هذه يعني الإبهام فأنزل الله "وما قدروا الله حق قدره")[1]

وافتتن بذلك كثير من المصنفين في العقائد التي تُنسب إلى السلف الصالح فخرَّجوه على أنه من صفات الله عز وجل. وهذا الحديث ظاهره إثبات الجوارح والأعضاء وقد اشتغل بصرفه عن ظاهره بعض أهل السنة طلباً لوجه يصح حمله عليه[2] وتحمس آخرون في إبطال هذا التأويل حتى بالغ ابن عثيمين في الإنكار على من أوَّل الخبر فقال تعليقاً على قول محمد ابن عبد الوهاب:(" هذا الحديث فيه مسائل منها أن هذه العلوم وأمثالُها باقية عند اليهود لم يتأولوها": **كأنه يقول إن اليهود خير من أولئك المحرفين لها لأنهم لم يكذبوها ولم يتأولوها وجاء قوم من هذه الأمة فقالوا ليس لله أصابع** وأن المراد بها القدرة فكأنه يقول اليهود خير منهم في هذا وأعرفُ بالله منهم) [3] فلننظر ما صنع القوم في هذا الخبر

مواقفهم من هذه الأخبار:

يقول أبو يعلى: (اعلم أنه **غير ممتنع حملُ الخبر على ظاهره وأن الإصبع صفة ترجع إلى الذات وأنه تجوز الإشارة فيها بيده)**[4] ثم نقل روايتين عن الإمام أحمد الأولى أنه أشار بأصابعه وهو يحدث بهذا الحديث والثانية أنه أنكر على من أشار بيده عند التحديث به وقال: قطعها الله ثم ترك مجلسه، وجمع القاضي بين الروايتين فقال: (وهذا محمول على أنه قصد التشبيه، والموضع الذي أجازه لم يقصد ذلك)[5]

---

(1) 45/1(21).وأخرجه في التوحيد 24/3 من طريق حماد بن سلمة عن عطاء بن أبي السائب وعن أبي الضحى (وهو مسلم بن صبيح) عن مسروق التابعي. وفي إسناده أيضاً حماد بن سلمة وقد كثر الكلام في أحايثة في العقائد.

(2) انظر مشكل الحديث لابن فورك79. والبيهقي في الأسماء والصفات 423 وإيضاح الدليل للقاضي ابن جماعة 179

(3) انظر القول المفيد على كتاب التوحيد 392 وانظر نحوه في شروح كتاب التوحيد تحقيق التجريد لحسن العواجي 565/2 والدر النضيد لسعيد الجندول 228 والقول السديد لعبد الرحمن بن ناصر السعدي 207. وانظر أيضاً معارج القبول 783/2

(4) إبطال التأويلات 322/1.

(5) إبطال التأويلات 323/1-324

وهذ الوجه من الجمع لا يتم لأن القصد محلُّه القلب، والإشارة واحدة في الموضعين والحديث واحد في الموضعين، فكيف علم مع ذلك أنه في موضع أراد التشبيه وفي موضع أراد التنزيه.

أما زعمه أن الحديث على ظاهره يفيد إثبات الصفات. فلا يسلَّم، لأن الظاهر في قول اليهودي يدل على الجارحة. وهو يشير بأصابعه من الخنصر حتى الإبهام ويقول: "على ذه" والمشار إليه جارحة ليست صفة له ولا لربه. ثم ما يوضع عليه الأجسام لا يكون صفة.

وفي كلام القوم ما يكشف عن حقيقة عدِّ مثل هذه الألفاظ في الصفات يقول محقق كتاب التوحيد لا بن خزيمة: (**ومن أثبت الأصابع لله فكيف ينفي عنه اليدَ والأصابعُ جزء من اليد**)[1] ويقول ابن عثيمين رحمه الله:(**والإصبع إصبع حقيقي يليق بالله عز وجل كاليد**..)[2] ثم آل الأمر إلى عد الأصابع من الإنسان من صفاته فيقول ابن باز رحمه الله: (لا يلزم من إثبات الوجه لله سبحانه واليد والأصابع وغير ذلك من صفاته أن تكون صفاته مثل صفات بني آدم..)[3] وهذا يشير إلى أن استعارة لفظ الصفة في حق أبعاض المخلوق يوهم وهماً قويا أن إطلاقه في حق الخالق مثله. فإذا أثبتنا الإصبع الحقيقي على ظاهره وأثبتناه جزءاً من اليد فما الذي يدفع بعد ذلك اعتقادَ التبعيض والأجزاء؟ وما الذي بقي يستره عدُّ الإصبع من الصفات في مذهب القوم؟ وظنُنا بمشبهة اليهود أنهم لا يحسنون ماتكلفه القوم إن كان مقبولاً، ولو كان يحسن ذلك لما أشار بأصابعه.

ثم إذا قبلنا فهماً وتصرفاً في كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم فلا يلزمنا مثله في كلام كل أحد وصف الله عز وجل بوصف ذكَره. ولا نسوي كلامَ الله المعجز وكلامَ رسوله صلى الله عليه وسلم الذي أوتي مفاتح الكلم بكلام يهودي يشير بأصابعه ويقول الأرضون على إصبع والجبال على إصبع والماء على إصبع..

---

(1) انظر تعليق محمد الهراس على هامش التوحيد 89

(2) القول المفيد شرح كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب 366

(3) مجموع فتاويه 247/6

فإن قيل: قد أقره النبي صلى الله عليه وسلم وضحك تعجباً وقرأ الآية تصديقاً لِما ذكره. كما قال ابن خزيمة رحمه الله: (وقد أجل الله قدر نبيه صلى الله عليه وسلم عن أن يوصف الخالق الباري العظيم بحضرته بما ليس من صفاته فيسمعه فيضحك عنده ويجعلَ بدل وجوب التكبير والغضب ضحكاً تبدو منه نواجذه)[1].

وقال ابن تيمية رحمه الله: (.. وكان اليهود إذا ذكروا بين يديه أحاديث في ذلك يقرأ من القرآن ما يصدقها كما في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود أن يهودياً قال للنبي إن الله يوم القيامة يمسك السموات على إصبع..)[2]

فالجواب عن الأول: نعم قد أجل الله قدرَ نبيه صلى الله عليه وسلم عن أن يوصف الخالق بحضرته بما ليس من صفاته فيسمعه ولا ينكر وقد فعل فعلين كل واحد مهما يدل على إنكاره عند العقلاء. الأول هو الضحك استخفافاً من هذا القول الذي تمجه الأسماع ولا تخفى ركاكته وتهافته على منزه فإذا كانت الأرضون على إصبع فكيف تكون الجبال على إصبع غيره ثم يكون الشجر على إصبع آخر والماء على إصبع وكل ذلك من الأرض؟ هل هذا إلا من شر البلية!. والثاني هو قراءة الآية الكريمة وتدل على الإنكار من وجهين.

الأول: التصريح بأنهم لم يقدروا الله حق قدره بعد هذا الوصف وأنه تعالى عن ما يشركون. ويشهد له ما أخرجه الطبري بسنده عن سعيد بن جبير قال تكلمت اليهود في صفة الرب فقال ما لم يعلموا و لم يروا فأنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم "وما قدروا الله حق قدره" ثم بين للناس عظمته فقال: (والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون)[3] فجعل صفتهم التي وصفوا الله بها شركاً[4]

---

(1) التوحيد 76
(2) درء التعارض 96/7
(3) الآية (67) من سورة الزمر.
(4) تفسير الطبري 28/24 وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 361/1 والبيهقي في الأسماء والصفات 426. وعزاه ابن تيمية إلى ابن أبي حاتم في تفسيره انظرمجموع الفتاوى 163/13.

والوجه الآخر أن ظاهر الآية يخالف ظاهر خبر اليهودي فأين طوي السموات بيمينه من جعلها على أحد الأصابع ؟ وكذلك الأرض جميعها بما فيها من جبال وشجر وماء أين جعلُها على أصابع من قوله تعالى "والأرض جميعا قبضته يوم القيامة" ؟

فلا نسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر على اليهودي، وقولُ من قال من الرواة إنه ضحك تصديقاً فهو ظن منه وحسبان قال الخطابي رحمه الله: (واليهود مشبهة وفي ما يدعونه منزلاً من التوراة ألفاظٌ تدخل في باب التشبيه وليس القول بها من مذهب المسلمين ... وقول من قال من الرواة "تصديقاً لقول الحبر" ظن وحسبان والأمر فيه ضعيف).[1] وقد تكلف أحد الدارسين في الرد على الخطابي رحمه الله فقال: (إلا أن هذا لا يمنع من قبول ما وافقوا فيه الحق والصواب وكان مما شهد به التنزيل أو أقرته السنة.. وليس كل ما في التوراة باطل بل فيها الحق والصدق فيكون إذن هذا من ضمن ذلك الحق والصدق)[2] ولعل الذي جرأه على هذا الكلام قول ابن تيمية رحمه الله: (.. **وأما ما في التوراة من إثبات الصفات فلم ينكر النبي شيئا من ذلك بل كان علماء اليهود إذا ذكروا شيئاً من ذلك يقرهم عليه** ويصدقهم عليه كما في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود.. وفي التوراة إن الله كتب التوراة بإصبعه..)[3]

والجواب أنا لا نسلم أن هذا الخبر مما شهد به التنزيل أو أقرته السنة لأن كلام الحبر لا يحتمل إلا الجارحة والعضو فإن كان قوله حقاً فأثبِتوا الجارحة والعضو؟ فإن رضي القوم بذلك تركوا ما تستروا به وتترسوا من تفسير ذلك بالصفات، وإن لم يرضوا بذلك فقد صرفوا كلام الحبر عن ظاهره و عاملوه معاملةَ أعلى النصوص بلاغة وفصاحة وعصمة ليثبتوا به صفة

---

(1) انظر الأسماء والصفات للبيهقي 424-425. وانظر هامش(2) ص (355).

(2) انظر الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة، أبوعبد الرحمن الحسن بن عبد الرحمن العلوي 165. وهي رسالته التي نال بها الماجستير من جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

(3) الجواب الصحيح 419/4. وانظر نحوه في درء التعارض 96/7 وقد بذل هناك ابن تيمية رحمه الله وسعه في الدفاع عن التوراة وما فيها من الأخبار التي يسميها بأخبار الصفات. وانظر ص (524) من هذا الكتاب.

لله عز وجل يضع عليها السموات وصفةً يضع عليها الأرضين وصفة يضع عليهـــا الجبـــال.. وليت شعري إذا كان ظاهر الخبر وهو الجارحة منفياً عند الفريقين ومصروفاً عنه إلى معـــنى آخر فأي المعنيين أقرب إلى اللغة والعقل والشرع هذا الذي ذكروه أم نحو قول الخطابي: (لـــو صح الخبر من طريق الرواية كان ظاهر اللفظ منه متأولاً على نوع من المجاز أو ضـــرب مـــن التمثيل فقد جرت به عادة الكلام بين الناس في عرف تخاطبهم، فيكون المعنى في ذلك إظهار قدرته وسهولة الأمر في جمع السموات وقلة اعتياصها عليه بمنزلة من جمـــع شـــيئاً في كفـــه فاستخف حمله فلم يشتمل بجميع كفه عليه لكنه يقلُّه بأصابعه فقد يقول الإنسان في الأمـــر الشاق إذا أضيف إلى الرجل القوي إنه ليأتي عليه بإصبع واحدة.. يراد به الاستظهار في القدرة عليه والاستهانة به)[1]

ثم العجب ممن لا يرضى بحمل المتشابه على محكم التنزيه كيف يحمله على نحو ما في التـــوراة من القول بأن الله كتب التوراة بإصبعه مما هو محكم في الأعضاء والجوارح؟

والعجب من شارح كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب الذي عدَّ من فوائد هذا الحديث: (**اتفاقَ اليهودية والإسلام في إثبات الأصابع لله على وجه يليق بجلاله**)[2] وأعجب منه قول شارح آخر: (**سبب الضحك هو سروره حيث جاء في القرآن ما يصدق ما وجد هذا الحبر في كتابه** لأنه لا شك أنه إذا جاء ما يصدق القرآن فإن الرسول صلى الله عليه وسلم ســـوف يسر به وإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم علم اليقين أن القرآن من عند الله لكـــن **تضافر البينات مما يقوي الشيء**) [3] فلا يخفى أن القرآن أغنى ما يكـــون عـــن الحاجـــة إلى تصديق حبر. وأن تضافر البينات تقوي ما لم يصل إلى علم اليقين، بل إيمان آحـــاد النـــاس بالقرآن لايزداد بهذه الرواية التي ذكرها الحبر. وإنما يفرح بهذه الرواية من كانت رواية حمـــل السموات على إصبع والشجر على إصبع موافقةً لعقيدته.

---

(1) انظر الأسماء والصفات للبيهقي 425-426 و تعليق الكوثري على الاختلاف في اللفظ 39
(2) الجديد في شرح التوحيد لمحمد بن عبد العزيز القرعاوي 34.
(3) القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين 363.

المسألة الثالثة: ماجاء في اليدين

ومن الأمثلة على تفسير المتشابه بالمنكرات قول ابن تيمية رحمه الله: (والحديث مروي فى الصحيح والمسانيد وغيرها بألفاظ يصدق بعضها بعضا وفى بعض ألفاظه قال قرأ على المنبر: "والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة "[1] قال مطوية فى كفه يرمى بها كما يرمى الغلام بالكرة، وفى لفظ يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده **فيجعلها فى كفه ثم يقول بهما هكذا كما تقول الصبيان بالكرة** أنا الله الواحد. وقال ابن عباس يقبض الله عليهما فما ترى طرفاهما بيده)[2] وتابعه على ذلك تلميذه ابن القيم رحمه الله[3]

أما الخبر الأول فقد أخرجه ابن مندة في الرد على الجهمية بسنده عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان على المنبر يخطب الناس فقال:(يأخذ الجبار سمواته والأرضين فيجعلها في كفيه ثم يقول بهم هكذا كما يقول الغلام بالكرة أنا الله الواحد أنا الله العزيز)[4]

وأما الثاني فأخرجه أبو الشيخ في العظمة بسند فيه مجاهيل عن ابن عباس أنه قال: (يطوي الله عز وجل ا لسموات السبع بما فيهن من الخلائق والأرضين بما فيهن من الخلائق يطوي كل ذلك بيمينه **فلا ُيرى من عند الإبهام شيء ولا يرى من عند الخنصر شيء** فيكون ذلك كله في كفه بمنزلة خردلة)[5]

---

(1) الآية (67) من سورة الزمر.
(2) كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة 561/6
(3) الصواعق المرسلة 282/1-284
(4) 43/1(13) بسند فيه أسامة بن زيد يرويه عن أبي حازم عن ابن عمر.وأخرجه الطبري في تفسيره 26/24
و أسامة بن زيد هو أبو زيد المدنى، مولى عمر بن الخطاب ضعيف من قبل حفظه انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 207/1. وأبو حازم هو سلمة بن دينار الأعرج قال المزي في تهذيب الكمال272/11:(روى عن عبد الله بن عمر بن الخطاب و لم يسمع منه)
(5) العظمة 445/2(136). بسند فيه أبو الواصل يرويه عن أبي مليح الأزدي عن أبي الجوزاء عن ابن عباس. وعزاه الفراء في إبطال التأويلات 329/2 إلى الخلال في ماخرجه من أخبار الصفات.
وأبو الواصل قال المحقق:"هو عبد الحميد بن واصل". وأستبعده لأن عبد الحميد هذا أعلى منه ذكره الإمام مسلم في الكنى والأسماء 869/1 فقال: (أبو واصل عبد الحميد بن واصل الباهلي عن أنس وأبي بكر الصديق روى عنه شعبة ومحمد بن سلمة وعتاب بن بشير). ويرويه أبو الواصل عن أبي المليح الأزدي و لم

ولا يكاد يخفى نكارة هذه المتون ولا البون الشاسع بينها وبين ألفاظ الكتاب والسنة، ومع ذلك عده ابن تيمية موافقاً ومصدقاً لما في الكتاب والسنة. واستثمره الفراء في إبطال وجوه التأويل التي يحتملها ألفاظهما[1] فيكون بذلك قد منع من حملها على ما تقتضيه أساليب العرب في البيان وأبى إلا أن يحملها على روايات منكرة تصرَّف الرواةُ في ألفاظها حتى استعصت على التأويل فجعلها حجة في إبطال التأويل. فأيهما أولى بأن تحمل عليه ألفاظ الكتاب والسنة ؟

استدلالهم بـ: (**يده الأخرى خلو ليس فيها شيء**)

ومما استدلوا به أيضاً: ماأخرجه عبد الله بن أحمد بسنده عن ربيعة الجرشي في قول الله عز وجل:" والأرض جميعا قبضته يوم القيامة " قال:(**ويده الأخرى خلو ليس فيها شيء**)[2]

ولا نعرف وجه الجمع بين هذا المخرَّج في السنة وبين ما فهمه ابن القيم رحمه الله إذ قال: (إذا كانت السموات السبع في يده كالخردلة في يد أحدنا والأرضون السبع في يده الأخرى كذلك فكيف يقدره حق قدره من أنكر أن يكون له يدان فضلاً عن أن يقبض بهما شيئاً فلا يد عند المعطلة ولا قبض في الحقيقة وإنما ذلك مجاز لا حقيقة له وللجهمية والمعطلة من هذا الذم أوفر نصيب)[3]. إلا أنا نعرف جامعاً بين القولين وهو الركون إلى الحس الذي ألف أن القبض والطوي من أفعال الجوارح وأن الإنسان يفعل ذلك بجارحتين اثنتين فمهم من أخذ

أعثر على ترجمته. وأبو الجوزاء= =هو أوس بن عبد الله الربعي قال ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال 411/1 (وأبو الجوزاء روى عن الصحابة بن عباس وعائشة وابن مسعود وغيرهم، وأرجو أنه لا بأس به ولا يصحح روايته عنهم أنه سمع منهم) وانظر ترجمته فى تهذيب التهذيب/384.

(1) انظر إبطال التأويلات 329/2

(2) السنة 501/2 (1157) وأخرجه الطبري في تفسيره 25/24. وربيعة هو ربيعة بن عمروالجرشى 64 هـ مختلف فى صحبته، وكان فقيها، وثقه الدارقطنى وغيره انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 261/3. وفي سنده انقطاع بين ربيعة والنضر بن أنس بن مالك الأنصارى 100 وبضع هـ انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 435/10.

وفي سنده أيضاً معاذ بن هشام الدستوائى 200 هـ وهو صدوق ربما وهم. انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 197/10.

(3) الصواعق المرسلة 1364/4

من ظاهر الآية أن القبض والطوي بيد واحدة وطلب حسُّه اليدَ الأخرى فذهب إلى أن اليـــد الأخرى خِلوٌ ليس فيها شيء، وأما ابن القيم ففهم من ظاهر الآية أن الســـموات مطويـــات بيمينه فلا بد أن يكون قبض الأرض باليد الأخرى لأن الحس يعجز عن تصور يد واحدة إلا من أبتر.

المسألة الرابعة ما جاء في تفسير قوله تعالى " فلما تجلى ربه للجبل"

أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن حماد بن سلمة يرويه عن ثابت البناني عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله عز وجل: "فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً "[1] قال:(قال هكذا يعني **أخرج طرف الخنصر**. قال أبي أراناه معاذ فقال له حميد الطويل ما تريد إلى هذا يا أبا محمد قال فضرب صدره ضربة شديدة وقال من أنت يا حميد وما أنت يا حميد حدثني به أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنت ما تريد إليه؟ حدثني أبي قال حدثني من سمع معاذاً يقول وددت أنه حبسه شهرين يعني حميداً)[2]

وأخرجه الحاكم بلفظ أشد نكارة وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في هذه الآية ("فلماتجلى ربه للجبل جعله دكاً ": **بدا منه قدر هذا)**[3]

و أخرجه بسنده عن ابن عباس قال:**(ما يرى منه إلا بقد طرف الخنصر)**[4]

---

(1) الآية (143) من سورة الأعراف.

(2) السنة 269/1 (500) ويرويه عن حماد جماعة بألفاظ مختلفة. انظر السنة لعبد الله 270/1(503) و525/2 (1205) وهو في مسند أحمد 209/3(13201) وتفسير الطبري 53/9، وأخرجه الترمذي في السنن 265/5 (3074) والحاكم في المستدرك 351/2(3249) و630/2 (4104).وهو عند جميعهم من طرق عن حماد به.وقال ابن كثير في التفسير245/2:(ورواه أبو محمد الحسن بن محمد الخلال عن محمد بن علي بن سويد عن أبي القاسم البغوي عن هدبة بن خالد عن حماد بن سلمة فذكره وقال هذا إسناد صحيح لاعلة فيه وقد رواه داود بن المحبر عن شعبة عن ثابت عن أنس مرفوعا بنحوه وهذا ليس بشيء لأن داود بن المحبر كذاب).

وأخرجه عبد الله في السنة بسند فيه هريم بن عثمان وقد صحف إلى هديم فلم يعثرالمحقق على ترجمته مع أنه ترجم لمن يروي عنه هريم وهو محمد بن سواء فذكره فيمن روى عنه محمد. وهريم هو بن عثمان أبو المهلب الطفاوي يروى عن ابن سيرين وحماد بن سلمة، قال ابن أبي حاتم في ترجمته الجرح والتعديل 117/9 (روى عنه أبي وأبو زرعة سئل أبي عنه فقال بصرى صدوق). وفي إسناده محمد بن سواء السدوسي 187 هـ أو 189 هـ وهو صدوق، رمي بالقدر انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 208/9.

وأخرجه من طريق عبد الله بن أحمد ابن مندة في الرد على الجهمية مندة 47/1

(3) المستدرك على الصحيحين 77/1 (66) و(67). وأخرجه ابن مندة في الرد على الجهمية 47/1(26) بنحو هذا اللفظ.وأنه قال تجلى عز وجل منه مثل هذا ووضع الإبهام على الخنصر

(4) السنة 271/1(504) و527/2(1211) وابن عاصم في السنة 212/1(484) بلفظ:(ما تجلى منه إلا مثل الخنصر) وقال الألباني: (وسائر رجاله ثقات رجال مسلم إلا أن أسباط بن نصر يخطىء كثيرا). ويرويه أسباط عن السدي عن عكرمة عن ابن عباس. والسدي هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة

وهذا خبر لا يحتج به في هذا المطلب من جهة سنده ومن جهة متنه أيضاً.

أما سنده فحماد بن سلمة لا يحتج به في هذا المطلب فقد نقل الذهبي في ترجمته أن محمد بن شجاع بن الثلجي قال:(حدثني إبراهيم بن عبد الرحمن بن مهدي قال كان حماد بن سلمة لا يعرف بهذه الأحاديث حتى خرج مرة إلى عبادان فجاء وهو يرويها فلا أحسب إلا شيطاناً خرج إليه من البحر فألقاها إليه. قال ابن الثلجي فسمعت عباد بن صهيب يقول إن حماداً كان لا يحفظ وكانوا يقولون إنها دُسَّت في كتبه. وقد قيل إن ابن أبي العوجاء كان ربيبه فكان يدس في كتبه.

قلت ابن الثلجي ليس بمصدق على حماد وأمثاله وقد اتُهم نسأل الله السلامة)[1]

والحق أن ابن الثلجي لا يتهم على حماد ولا على غيره وقد شهد بعلمه وورعه الذهبي فقال في ترجمته: (محمد بن شجاع الفقيه أحد الأعلام أبو عبد الله البغدادي الحنفي ويعرف بابن الثلجي ..وكان من بحور العلم.. وكان صاحب تعبد وتهجد وتلاوة مات ساجداً.. إلا أنه كان يقف في مسألة القرآن وينال من الكبار)[2]

وما عرَّض به الذهبي من كونه متهماً فقد بينه هنا وهو الإتهام بالوقوف والسكوت عما سكت عنه الكتاب والسنة والسلف في مسألة خلق القرآن. وما عرَّض به من أنه كان ينال من الكبار فلعل مرادَه أمثال عثمان بن سعيد الدارمي وغيره ممن رد عليهم ابن الثلجي رحمه الله في كتابه الرد على المشبهة[3] فليس شيء مما ذكره الذهبي يقدح بابن الثلجي. ورأيه في حماد لم يتفرد به بل هناك ما يشير إلى عدم انشراح بعض المحدثين لما يرويه حماد في الصفات. قال الحافظ في ترجمته(..و قال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث، وربما حدث بالحديث

السدى، 127 هـ صدوق يهم ورمي بالتشيع، انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 314/1. وأخرجه من طريق أسباط أيضاً الطبري في التفسير 53/9والحاكم في المستدرك 630/2(4102)

(1) ميزان الإعتدال في نقد الرجال 362/2 وانظر نحوه في إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 209

(2) سير أعلام النبلاء 379/12

(3) انظر تعليق الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي 471-473

المنكر. وحكى أبو الوليد الباجى فى " رجال البخارى " أن النسائى سئِل عنه فقال: ثقة، قال الحاكم بن مسعدة: فكلمته فيه، فقال: ومن يجترىء يتكلم فيه، لم يكن عند القطان هناك، ثم جعل النسائى يذكر الأحاديث التى انفرد بها فى الصفات، كأنه خاف أن يقول الناس تكلم فى حماد من طريقها)[1]

وأما ما في هذا الخبر من جهة متنه فلا يخفى أنه ظاهرٌ في إثبات الأعضاء. ومن العجيب قول أبي يعلى: (الخنصر على ظاهره إذ ليس في حمله على ذلك ما يحيل صفاته. وأن الخنصر كالإصبع والإصبع كاليد وقد جاز إطلاق اليدين كذلك ههنا يجب أن يجوز لا على وجه التبعيض والعضو..ويجب أن يحمل الخنصر على أنها صفة لذاته) [2] فإذا كان الخنصر صفة من صفاته فكيف يكون لهذ الصفة طرف؟ وكيف تقدَّر هذه الصفة بقدر حجمي يشار إليه بطرف ا لخنصر؟ وكيف يكون صفة ما يُرى منه بقد طرف الخنصر؟

ثم لا نسلم أن الخنصر كالإصبع وأن الإصبع كاليد لأنه، إنما يلزم إثباتُ الخنصر بإثبات اليد إذا أثبتنا اليد جارحة مشتملة على أجزائها. ولا نسلم أنه إذا جاز إطلاق اليدين فكذلك ههنا لأنه متوقف على إذن الشرع فإذا سلمنا بجواز إطلاق اليدين لورود الإذن لم نسو بين نص القرآن وخبر حماد بن سلمة في الحجية.

ومن العجيب أيضاً أن ابن القيم رحمه الله يجعل تخريج هذا الخبر دليلاً على عدِّ مخرِّجه من أنصار السلف فيقول في الطبري: (ومن أراد معرفة أقوال الصحابة والتابعين في هذا الباب فليطالع ما قاله عنهم في تفسير قوله تعالى "فلما تجلى ربه للجبل" وقوله:" تكاد السموات

---

(1) تهذيب التهذيب 13/3
(2) إبطال التأويلات 334/2-335

يتفطرن من فوقهن"[1] وقوله: "ثم استوى على العرش" [2] ليتبين له أي الفريقين أولى بـــالله ورسوله الجهمية المعطلة أو أهل السنة والإثبات)[3]

ولا يخفى أن الطبري لا يلزمه في تخريج ما ينقله من التفسير المأثور أن يكون معتقـــداً بـــه كما يلزم من صنف في السنة والرد على الجهمية والتوحيد ونحو ذلك.

---

(1) الآية (5) من سورة الشورى.

(2) الآية (29) من سورة البقرة.

(3) اجتماع الجيوش الإسلامية 121/1 وانظر نحوه في التحفة المدنية في العقيدة الســـلفية 111. وانظـــر التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي119/1 ومعارج القبول للحكمي 173/1-175

المسألة الخامسة: حديث في الباع

أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن خالد بن معدان أنه قال:(إن ريح الجنة لتضرب على مقدار أربعين خريفاً **والخريف باعُ الله عز وجل**)[1]

وقال المحقق:(هذا الأثر يقال فيه ما قيل في شاكله وهو أن الكلام في كيفية الصفة ليس من مذهب السلف). وهذه شهادة منه على المؤلف وعلى ابن مندة الذي روى هذا الخبر أيضـــاً أنهما قد يخالفان منهج السلف ويتكلمان في كيفية الصفة. لكنا بحاجة إلى معرفة وجه الجمــع بين هذا الذي ذكره هنا وبين ما ذكره في مقدمة التحقيق من الثناء على المؤلف وكتابه وعدِّه من الكتب التي يجب أن تحتل مكان الصدارة في المكتبة الإسلامية بعد كتاب الله. هل يستحق هذا الوصفَ كتابٌ فيه تكييف لصفات الله عز وجل؟ ونحن بحاجة إلى معرفة حكمِ من تكلم في كيفية الصفة عند القوم.

ثم ما الفرق بين هذا الخبر وغيره من الأخبار التي أثبت فيها الصورة والساق والجلوس علـــى العرش والخنصر والقدمين؟ وما هو الضابط الذي يثبت به تكييف الصفة فلم لا يكون كل ما ذكره من الخنصر ونحوه تكييفاً للصفة؟

و لو قال المؤلف في هذا ما يرضاه القوم في غير هذا الخبر من إثبات ذلك على سبيل الصفة لا على سبيل الجارحة بل على الوجه اللائق بجلاله فما الذي يجيب به المحقق؟ ولِم لا يكون هذا الجواب هو جوابنا عن كل ما أثبته القوم مما عدوه من صفات الله عز وجل؟

لا يقال إن الضابط هو صحة الإسناد لأنه الحكمَ بالتكييف من مباحث المتن دون السند.

---

(1) السنة 525/2(1207) في إسناده بنت خالد بن معدان ترو يه عن أبيها وهي مجهولة ذكرها المزي في تهذيب الكمال 169/8 في من روى عن خالد بن معدان فقال:(وابنته أم عبد الله عبدة بنت خالـــد بـــن معدان). وأخرجه ابن مندة من طرق عبد الله بن أحمد في الرد على الجهمية50/1(37).

المسألة السادسة: في الرجل

قال تعالى في حق الأصنام التي عبدها المشركون: (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيدٍ يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها..)[1]

وقد استدل ابن خزيمة وابن القيم رحمهما الله تعالى بهذه الآية على ما يسمى بالصفات.

قال ابن خزيمة: (باب إثبات الرجل لله عز وجل وإن رغمت أنوف المعطلة الذين يكفرون بصفات خالقنا عز وجل التي أثبتها لنفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل يذكر ما يدعو بعض الكفار من دون الله:" ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيدٍ يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها " **فأعلمنا أن مَن لا رجلَ له ولا يد ولا سمع فهو كالأنعام** بل هو أضل فالجهمية الذين هم شر من اليهود والنصارى والمجوس كالأنعام، بل أضل من اليهود)[2]

وقال ابن القيم: (وقال تعالى في آلهة المشركين المعطلين:" ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها "، **فجعل سبحانه عدم البطش والمشي** والسمع والبصر دليلاً على عدم إلهية من عدمت فيه هذه الصفات **فالبطش والمشي من أنواع الأفعال** والسمع والبصر من أنواع الصفات. وقد وصف نفسه سبحانه بضد صفة أربابهم وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل باليدين والمجيء والإتيان وذلك ضد صفات الأصنام التي جعل امتناع هذه الصفات عليها منافياً لإلاهيتها)[3]

والجواب من وجوه

الأول: لو سلمنا أن الآية الكريمة تدل على وصف الله سبحانه بضد صفات الأصنام التي جعل امتناعَ هذه الصفات عليها منافياً لإلاهيتها فلا يصح الاكتفاء بإثبات بعض المذكور لأن الله

---

(1) الآية (195) من سورة الأعراف.

(2) التوحيد 90 وانظر نحوه في المعتمد لأبي يعلى 54. وانظر نقل كلام ابن خزيمة استشهاداً به في (الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة) لدكتور الحسن بن عبد الرحمن العلوي 186.

(3) الصواعق المرسلة 915/3

سبحانه عاب عليهم أموراً فإن كان هذا العيب دالاً على اتصافه عز وجل بما نفـــاه عنـــهم وجعَلَه دليلاً على بطلان ألوهية الأصنام فيجب أن يثْبُت له نقيض هذه الأوصاف جميعها من الأرجل والأيدي والآذان والأعين وقد أجمعت الأمة على إنكار هذا الحاصل[1]

الثاني: أن إثبات الأرجل على أنها صفة لا يتم به الاستدلال لأن الله عز وجل عـــاب علـــى الأصنام الأعضاءَ من الأرجل التي نص على أن المشي يحصل بها والأيدي التي يبطشون بهـــا، فإن كان هذا العيب دالاً على وجود نقيض هذه المنفيات فهذا يعني أن الإله لا بد أن يكـــون له أرجل يمشي بها وأيد يبطش بها كل ذلك على سبيل الأعضاء لا الصفات لأنه هو المعيب.

و ترك ابن خزيمة في قوله ما يشير إلى تنبهه إلى ذلك إذ عَدَل في العبارة مـــن الآذان إلى السمع فقال: "فأعلمنا أن من لا رجل له ولا يد ولا سمع فهو كالأنعام" مع أن المقابلة تقتضي المحافظة على ألفاظ الآية فيقال: فأعلمنا أن من لا رجل له ولا آذان فهو كالأنعام، لكنه عدل عنه لما فطن له مِن قُبح وصف الله عز وجل بالآذان التي يسمع بها. ولا يقال إنه عَدَل عنـــها دون البواقي لأن الشرع لم يرد بإثباتها كما ورد بإثبات السمع لأنه قد جعل الآيـــة بنفســـها دليلاً على إثبات الأرجل التي يمشي بها كما نص على ذلك ابن القيم بإثبات المشي.

الثالث: المقصود من الآية الكريمة وهو بيان أن الانسانَ أفضلُ حالاً من الصنم قال الـــرازي: (لأن الإنسان له رجل ماشية ويد باطشة وعين باصرة وأذن سامعة والصنم رجله غير ماشـــية ويده غير باطشة وعينه غير مبصرة وأذنه غير سامعة فإذا كان كذلك كان الإنســـان أفضـــل وأكمل حال من الصنم واشتغال الأفضل بعبادة الأخس الأدون جهل)[2]

استدلالهم بشعر أمية بن الصلت

---

(1) انظر مشكل الحديث لابن فورك 144

(2) تفسير الرازي 97/15 وانظر نحوه في مشكل الحديث لابن فـــورك 44 وتلبـــيس إبلـــيس لابـــن الجوزي77

ومن الأخبار التي استدلوا بها على إثبات الرجل ما أخرجه ابن خزيمة في باب "إثبات الرجل لله عز وجل" بسنده عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صدَّق أميةَ بن أبي الصلت في شعره حيث قال

رِجل وثور تحت رجل يمينه**** والنسر للأخرى وليث مرصد**

و الشمس تطلع كل آخر ليلة******حمراء يصبح لونها يتورد

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق) (1)

وهذا شاهد آخر على أثر الإسرائيليات في أخبار الصفات فما عساه يجدي نفعاً بعد هذا الخبر أن نزعم أن إثبات الرجل هو إثبات على سبيل الوصف لا على سبيل الجارحة. وهذا مثال أيضاً للتفاوت الشديد بين دلالة نصوص الكتاب والسنة وبين دلالة هذه المتون المنكرة التي يجمعها القوم مع نصوص الوحيين على أنها حجة على مطلب واحد فيكون المنكر والخبر الاسرائيلي في رتبة واحدة مع أرفع أساليب العربية. ويكون ما هو نصٌ في التجسيم حجةً على ما لا يحتمل التجسيم إلا بحمله على ظاهره الذي لا يكاد يَظهر وجهٌ لحمله عليه.

استدلالهم بـ (**فيثنى رجله على الجسر**):

ومن هذه المنكرات أيضاً ما احتج به ابن مندة في بابٍ عنوانه (ذكر خبر آخر يدل على ما تقدم) أخرج فيه بسنده عن (ثوبان يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه يُقبل الجبار عز

(1) التوحيد 90 وأخرجه عبد الله بن عبد الرحمن في السنن 383/2(2703) وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة255/1(579) وعبد الله بن أحمد في السنة 504/2(1169) وهو في المسند من زوائده256/1(2314). والطبراني في المعجم الكبير233/11(11591) وابن مندة في الرد على الجهمية 19/1(3) (4). وأبو يعلى في مسنده 365/4(2482). من طرق عن محمد بن إسحاق عن يعقوب بن عتبة عن عكرمة عن بن عباس. ومحمد بن إسحاق هو صاحب المغازي 150 هـ اختلف في الاحتجاج به، وذكر ابن أبي حاتم في ترجمته في الجرح والتعديل 193/7=

=(عن أحمد بن حنبل أنه ذكر محمد بن إسحاق فقال أما في المغازي وأشباهه فيكتب وأما في الحلال والحرام فيحتاج إلى مثل هذا ومد أصابعه). وقال الحافظ في تهذيب التهذيب 45/9.(قال ابن المديني: ثقة، لم يضعه عندى إلا روايته عن أهل الكتاب.) فإذا كان لا يحتج به في الحلال والحرام فمن باب أولى أن لا يحتج به في العقائد. وانظر احتجاج ابن تيمية به في الرد على البكري 550/2.

وجل **فيثني رجله على الجسر** فيقول وعزتي وجلالي لا يجاوزني اليوم ظالم فينصف الخلق بعضهم من بعض..)[1]

فهل يُقبل في هذا الخبر أن تكون الرجل التي تقبل الثنيَ صفةً من الصفات، ليست جارحة ولا عضواً؟ هب أنا قبلنا في بعض الأخبار أن نعد الرجل صفة لكن إذا جعلنا ما لا يقبل التفسير بالصفة دالاً على ما تثبت به الصفة انكشف التترس بإثبات الصفة وصرنا إلى إثبات الأبعاض وإن سميناه بغير اسمه.

ومما يؤكد أن حقيقة هذا المذهب هو إثبات العضو لا الصفة قول رئيس شعبة العقيدة بالدراسات العليا بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة: (لا تقاس قدمه بأقدام خلقه ولارجله بأرجل مخلوقاته بل يُكتفى بالمعنى الوضعي للكلمة دون محاولة لإدراك حقيقة قدمه)[2] فهل هناك من يقدر على أن يثبت أن المعنى الوضعي للقدم ليس هو الجارحة والعضو؟

(1) الرد على الجهمية 19/1(5) قال الهيثمي في مجمع الزوائد353/10 (رواه الطبراني وفيه يزيد بن ربيعة وقد ضعفه جماعة وبقية رجاله ثقات) وهو في المعجم الكبير95/2(1421) ويزيد بن ربيعة هو أبو كامل الرحبي. قال البخاري في التاريخ الكبير332/8(أحاديثه مناكير) وقال ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين208/3(وقال السعدي عنده أباطيل)

(2) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية للدكتور محمد أمان الجامي322

المسألة السابعة: في الساق

أخرج عبد الله بن مندة بسنده عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل أنه قال: (**ويكشف عن ساقيه جل وعز**).[1]

وقال ابن مندة: (هذا حديث ثابت باتفاقٍ من البخاري ومسلم بن الحجاج. وقد رواه آدم بن أبي إياس عن الليث بن سعد عن خالد عن سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم مثله وقـــال يكشف عن ساقه جل وعز)[2]

والحق أنه منكر باللفظ الأول ليس موجوداً في البخاري ولا في مســـلم. وأنـــه مخـــالف للمشهور باللفظ الثاني.

وأخرجه أبو يعلى الفراء بسنده عن مقاتل بن سليمان أنه قال: (قال عبد الله بن مســـعود في قول الله عز وجل: "يوم يكشف عن ساق "[3] يعني **عن ساقه اليمين** فيضيء من نور ســـاقه

(1) أخرجه في الرد على الجهمية 15-16 من طريق عن يحيى بن أيوب المصري ثنا يحيى بن بكير ثنـــا الليث بن سعد عن خالد بن يزيد عن سعيد بن هلال عن زيد بن أسلم عن عطاء ابن يسار عن أبي سعيد. وقد خالف
يحيى بن أيوب المحفوظ عن ابن بكير، أخرجه من طريـــق يحـــيى بـــن بكـــير بـــه الامـــام البخـــاري في الصحيح2706/6(7001) و1871/4(4635) بلفظ " فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مـــؤمن"
وهذا اللفظ أيضاً خالف فيه سعيد بن هلال المحفوظ عن زيد بن أسلم. فأخرجه الإمام مسلم في الصحيح 167/1 (183) من طريق هشام بن سعد عن زيد بن أسلم ولفظه " فيكشف عن ســـاق " وابـــن أبي عاصم في السنة 285/1(635) وابن مندة في الرد على الجهمية 15-16.
وأخرجه الامام مسلم في الصحيح 167/1(183) من طريق حفص بن ميسرة عن زيد. وابن منـــدة في الرد على الجهمية16. وأخرجه بهذا اللفظ أيضاً ابن أبي عاصم في السنة283/1(634) من طريق عبـــد الرحمن بن اسحاق عن زيد بن أسلم.
بل أخرجه الإمام مسلم من طريق سعيد بن أبي هلال في الصحيح170/1وقال وهو نحو حديث حفص بن ميسرة. وأخرجه كذلك ابن حبان في الصحيح 377/16 (7377)
وأخرج الامام مسلم لهذا اللفظ شاهداً مـــن حـــديث عبـــد الله بـــن عمـــرو رضـــي الله عنـــهما في الصحيح2258/4 (2940).
(2) الردعلى الجهميـــة 15 –16 وأخرجـــه مـــن هـــذا الطريـــق الامـــام البخـــاري في الصـــحيح 1871/4(4635)
(3) الآية (42) من سورة القلم.

الأرض فذلك قوله: "وأشرقت الأرض بنور ربها "[1] ثم قال أبو يعلى: (فهذا قول ابن مسعود وناهيك بعبد الله أول المقدمين من الصحابة بعد العشرة..) [2]

وحال مقاتل بن سليمان مما لا يخفى على أحد فلا تثبت الرواية عن ابن مسعود رضي الله فلا ننخدع بترويج أبي يعلى لهذا الخبر بما هو صادق فيه من فضل ابن مسعود رضي الله عنه.

وعلى ماجرت به عادة القوم فقد تناقضوا في إضافة الساق إلى الله عز وجل فبعد أن خرجه من خرَّجه في كتب السنة وأثبت به أبو يعلى ما يثبته على طريقته وصل البحث إلى ابن القيم وشيخه ابن تيمية رحمهما الله تعالى فقال ابن القيم مخاطباً المخالف الذي أراد أن يلزمه إذا أثبت الظواهر أن يثبت يداً واحدة وساقاً واحدة ونحو ذلك مما هو مستبشع: (من أين في ظاهر القرآن أن لله ساقاً وليس معك إلا قوله تعالى "يوم يكشف عن ساق" والصحابة متنازعون في تفسير الآية هل المراد الكشف عن الشدة ؟ أو المراد بها أن الرب تعالى يكشف عن ساقه؟

ولا يحفظ عن الصحابة والتابعين نزاع فيما يذكر أنه من الصفات أم لا في غير هذا الموضع. وليس في ظاهر القرآن ما يدل على أن ذلك صفة لله لأنه سبحانه لم يضف الساق إليه وإنما ذكره مجرداً عن الإضافة منكَّراً والذين أثبتوا ذلك صفة كاليدين والإصبع لم يأخذوا ذلك من ظاهر القرآن وإنما أثبتوه بحديث أبي سعيد الخدري المتفق على صحته وهو حديث الشفاعة الطويل وفيه (فيكشف الرب عن ساقه فيخرون له سجدا) ومن حمل الآية على ذلك قال قوله تعالى "يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود" مطابق لقوله" فيكشف عن ساقه فيخرون له سجدا" وتنكيره للتعظيم والتفخيم كأنه قال يكشف عن ساق عظيمة جلت عظمتها وتعالى شأنها أن يكون لها نظير أو مثيل أو شبيه)[3]

ويجب التنبيه على ما في هذا الكلام في نقاط

---

(1) الآية (69) من سورة الزمر.
(2) إبطال التأويلات 161/1
(3) الصواعق المرسلة 252/1-253 وانظر نحوه في دقائق التفسير لابن تيمية 482/2

الأولى: أنه سلم باختلاف الصحابة الكرام في ما يُعد من الصفات فيقال إذن: وهذا دليل على أن المسألة ظنية وأن إنكار فريق لما يعده الآخر من الصفات ليس بدعة ولا مخالفة لمنهج السلف. وأنه إذا وسع الصحابةَ مثلُ هذا الخلاف من غير تبديع ولا تفسيق فلم أنكرتم على من لم يترجح عنده حمل مثل هذا الخبر على أنه من أخبار الصفات؟

الثانية: أنه سمى هذا التنازع تنازعاً في تفسير الآية. وما ذكره من التفسير بالكشف عن الشدة هو التأويل اصطلاحاً وهذا اعتراف بثبوت التأويل عن الصحابة وإن سماه بغير اسمه المصطلح عليه. فيتعين على القوم أن يجيبوا عن كل ما ذكروه من الوجوه التي أرادوا بها إبطال التأويل وعده تعطيلاً وتجهماً وبدعة وتحريفاً.

الثالثة: أنا نسلم بما حكاه عن السلف من تفسير الآية وعدم عدِّها من نصوص الصفات، وهذا اتفاق من الفريقين على هذا القدر ولكن أين النقل عن صحابي واحد أنه عد نصاً من نصوص الكتاب أو السنة من أخبار الصفات أو قال أثبت لله يداً تليق بجلاله أو قال اليد من صفات الله عز وجل فمثل هذا الذي ذكر أنه لم يحصل فيه نزاع إلا في هذا الموضع الواحد لم يَرِد من طريق صحيح ولا سقيم. وكيف فهم أن الصحابة تنازعوا في هذا الموضع فلم يَذكر إلا قولاً عن بعضهم بما سماه تفسيراً للنص وعدم عده من الصفات، فأين النقل المقابل عن الفريق الآخر الذي يثبت به النزاع ؟ و لم يذكر إلا روايةَ من روى الساق مضافاً إلى الله عز وجل وليس هذا نزاعاً، فما الذي يمنع إذا كان قوله "يكشف عن ساق " يفسر بكشفه عن شدة أن يكون قوله" عن ساقه" يفسر بكشفه عن شدته؟

الرابعة: أن نسأل عن الفرق بين هذا الخبر وبين كل الأخبار التي تُعد من أخبار الصفات فلم احتمل الخلاف هنا و لم يحتمله هناك؟

الخامسة: أن نشير إلى أن هذا المنهج يجعل إثبات الصفات هدفاً له فيركب كل صعب وذلول ليصل إلى هذا الإثبات فههنا أتى لفظ الكتاب منكراً ولفظ بعض الرواة مضافاً إلى الله عز وجل ولفظ أكثرهم جاء موافقاً للفظ الكتاب فحملوا لفظ الكتاب وما وافقه من الروايات

على لفظ بعض الرواة! فجعلوا الشاذ حكماً على لفظ الكتاب والمشـــهورِ مـــن الحـــديث، وتجاوزوا مع ذلك ما وقفوا عليه من ثبوت التأويل عن السلف فلم يتابعوا السلف أيضاً.

السادسة أن نشير إلى أن التأويل هنا ثابت عن ابن عباس بسندين حسَّنهما الحافظ ابن حجر وصححه بسند فقال: (وأما الساق فجاء عن ابن عباس في قوله تعالى "يوم يكشف عن ساق" قال عن شدة من الأمر والعرب تقول قامت الحرب على ساق إذا اشتدت..

وقال الخطابي تهيب كثير من الشيوخ الخوض في معنى الساق ومعنى قول ابـــن عبـــاس أن الله يكشف عن قدرته التي تظهر بها الشدة وأسند البيهقي الأثر المذكور عن ابن عباس بســـندين كل منهما حسن، وزاد إذا خفي عليكم شيء من القرآن فاتبعوه من الشعر..وأسند البيهقـــي من وجه آخر صحيح عن ابن عباس قال يريد يوم القيامة)[1]

السابعة: بعد ثبوت الاختلاف في الساق وعدِّه من الصفات كيف النجاة من قول ابن عثيمين رحمه الله: (**من نفى شيئاً من صفات الله تعالى بتكذيب أو تأويل فليس من أهـــل الســـنة والجماعة من أي طائفة كان وإلى أي شخص ينتسب**)[2]

ولابد من الإشارة إلى ما آل إليه إثبات ما يسمونه صفة الساق عند أحد المحسوبين على أهل الحديث وهو شيخ ابن عساكر الحافظ أبو عامر العبدري قال ابن عســـاكر: (كـــان ســـيء الاعتقاد يعتقد من أحاديث الصفات ظاهرها بلغني أنه قال يوما: "يوم يكشف عـــن ســـاق" فضرب على ساقه وقال: **ساق كساقي هذه. وبلغني عنه أنه قال أهـــل البـــدع يحتجـــون بقوله:" ليس كمثله شيء" أي في الإلهية، أما في الصورة فهو مثلي ومثلك**)[3]

---

(1) فتح الباري 428/13وانظر الأسماء والصفات للبيهقي 436وإيضاح الدليل لا بن جماعة 135
(2) انظر مجموع فتاويه ورسائله 231/1
(3) تاريخ دمشق لابن عساكر 60/53 وانظر ترجمته في سير أعلام النبلاء 579/19

المسألة الثامنة: ماجاء في القدمين

أخرج عثمان الدارمي بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (**الكرسي موضع القدمين** والعرش لا يقدره إلا الله عز وجل).[1]

وقد تهافت بعض المحدثين على هذا الخبر فخرجوه في كتب السنة، وخرَّجه الهروي تحت عنوان " باب **وضع الله عز وجل قدمه على الكرسي** "[2] وأخرجه ابن مندة تحت عنوان " خبر آخر يدل على ما تقدم من ذكر القدمين "[3]

وتصرف الرواة في ألفاظه فأخرجه عبد الله في السنة بسنده عن ابن عباس رضي الله عنه قال:(إن الكرسي الذي وسع السموات والأرض **لموضع قدميه** وما يقدِّر قدْرَ العرش إلا الذي خلقه، وإن السموات في خلق الرحمن جل وعز مثل قبة في صحراء)[4] وهو مخالف للمحفوظ عن ابن عباس رضي الله عنهما. بل رفعه بعضهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم[1]

---

(1) نقض عثمان بن سعيد 399/1، 412، 433 وأخرجه عبد الله في السنة 301/1(586) و454/2 (1021) والهروي في الأربعين في دلائل التوحيد 56. من طرق عن وكيع عن سفيان عن عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال الكرسي موضع القدمين والعرش لا يقدره إلا الله عز وجل. وخالف سلم بن جنادة الثقات من أصحاب وكيع في لفظه فقال "الكرسي موضع قدميه "أخرجه ابن خزيمة في التوحيد 108. وسلم بن جنادة هو أبو السائب الكوفي 254 هـ ثقة يخالف في حديثه وهذه من مخالفاته انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 129/4.

وتابع عبد الرحمن بن مهدي وكيع بن الجراح على روايته عن سفيان عند عبد الله بن أحمد في السنة 454/2(1020) وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 584/2(218). وتابعه أيضاً عبد الرزاق الصنعاني في تفسيره251/3.

وهذا إسناد حسن لأن فيه عمار بن معاوية الدهنى 133 هـ وهو صدوق انظر ترجمته في تقريب التهذيب 408.

(2) الأربعين في دلائل التوحيد 56

(3) الرد على الجهمية21/1

(4) 302/1 (590) 477/2(1091) قال الألباني في مختصر العلو(102) إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات. وليس كما قال لأن في سنده إسحاق بن منصور السلولى 204 هـ وهو صدوق تكلم فيه للتشيع، انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب251/1. يرويه عن إبراهيم بن يوسف بن إسحاق السبيعى عن أبيه عن عمار الدهني198 هـ وهو صدوق يهم، انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 183/1.وقد خالف المحفوظ من الرواية عن عمار الدهني.=

وزاد بعضهم بوصف الكرسي في ما أخرجه عبد الله بسنده عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه قال: (**الكرسي موضع القدمين وله أطيط** كأطيط الرحل) (2)

استدلالهم بـ (**وهو واضع رجليه تبارك وتعالى على الكرسي**):

وأخرجه عبد الله بسنده عن أبي مالك قال (إن الصخرة التي تحت الأرض السابعة ومنتهى الخلق على أرجائها أربعة من الملائكة، لكل ملك منهم أربعة وجوه وجه إنسان ووجه أسد

=وأخرجه بنحو هذا اللفظ الحاكم في المستدرك310/2. وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه. وليس كما قال لأن فيه محمد بن معاذ يرويه عن أبي عاصم مخالفاً للمحفوظ عن أبي عاصم. وهو مجهول روىعن أبي النعمان محمد بن الفضل وعمر بن الحسن الراسبي. ويروي عنه شيخ الحاكم أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبي.

و أخرجه بنحو هذا اللفظ الطبري في تفسيره9/3 عن السدي بسند فيه أسباط بن نصر وهو صدوق كثير الخطأ انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 212/1.

(1) وهو شجاع بن مخلد في روايته عن أبي عاصم الضحاك بن مزاحم عن سفيان الثوري.أخرجه ابن مندة في الرد على الجهمية 21/1. قال شجاع في حديثه أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قول الله جل وعز وسع كرسيه السموات والأرض قال كرسيه موضع قدمه والعرش لا يقدر قدره.

وأعله الحافظ ابن الجوزي في العلل المتناهية22/1 فقال: (هذا الحديث وهم شجاع بن مخلد في رفعه فقد رواه أبو مسلم الكجي واحمد بن منصور الرمادي كلاهما عن أبي عاصم فلم يرفعاه ورواه عبد الرحمن بن مهدي ووكيع كلاهما عن سفيان فلم يرفعاه بل وقفاه على ابن عباس وهو الصحيح) وذكر ذلك في ترجمته الحافظ فى تهذيب التهذيب 312/4.

وأخرجه من طريق ابن أبي عاصم موقوفا الدارقطني في الصفات30/1 من طريق أحمد بن منصور الرمادى وابن مندة في الرد على الجهمية21/1 وقال:(هكذا رواه شجاع بن مخلد مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال إسحاق بن سيار في حديثه عن أبي عاصم من قول ابن عباس. وكذلك رواه أصحاب الثوري عنه) وابن أبي شيبة في كتاب العرش 79 من طريق الحسن بن علي.

(2) السنة 302/1(588) و454/2(1022). وأخرجه الطبري في تفسيره9/3 وأبو الشيخ في العظمة627/2وابن مندة في الرد على الجهمية21/1وابن أبي شيبة في كتاب العرش78 والبيهقي في الأسماء والصفات 510. من طرق عن عبد الصمد بن عبد الوارث يرويه عن أبيه عن محمد بن جنادة عن سلمة بن كهيل عن عمارة بن عمير عن أبي موسى. وصححه الألباني في مختصر العلو 124. وليس كما قال لأن في سنده انقطاعاً فإن عمارة لم يدرك أبا موسى انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 421/7. وفيه أيضاً عبد الصمد بن عبد الوارث وهو صدوق. انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 327/6.

ووجه نسر ووجه ثور فهم قيام عليها قد أحاطوا بالأرض والسموات ورؤوسهم تحت الكرسي، والكرسي تحت العرش. قال: **وهو واضع رجليه تبارك وتعالى على الكرسي**)[1]

وقد اضطربت مواقف القوم من هذه الأخبار باضطراب أسانيدها فبعد أن خرجها من خرجها في كتب السنة نجد الحافظ الذهبي يتردد في هذا الخبر ويقول في خبر عبد الصمد بن عبد الوارث: (ليس للأطيط مدخل في الصفات أبداً بل هو كإهتزاز العرش لموت سعد وكتفطر السماء يوم القيامة ونحو ذلك)[2] وكأن الذهبي رحمه الله وقف على نكارة هذا المتن ولكن تردد في إنكاره بالكلية فذهب إلى ما ذهب إليه. وبقي سؤال كنا نحتاج الإجابة إليه أنه إذا كان هذا الخبر متعلقاً بالصفات وكان الشطر الثاني منه لا مدخل له في الصفات فهل نقبل هذا الخبر ونثبت به لله تعالى قدمين يضعهما على الكرسي كما ذهب إليه كثيرون غير من سبقوا[3]

أم هل نرضى بإحاطة هذا الخبر وتحصينه من التأويل والتفسير ونلتزم السكوت عنه كما حكاه الذهبي عن بعض المحدثين[4]

ثم كيف نفهم موقف محقق كتاب السنة وهو يحكم بتضعيف هذه الأحاديث التي وضعت تحت عنوان (**سئل عن ما روي في الكرسي وجلوس الرب عز وجل عليه** ورأيت أبي رحمه

---

(1) السنة 302/1(589) 455/2 (1023) قال: حدثني أبي نا رجل ثنا إسرائيل عن السدي عن أبي مالك ففي إسناده مجهول، وفيه السدي وهو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة 127 هـ وهو صدوق يهم انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 314/1.
وأبو مالك هو غزوان الغفارى مشهور بكنيته وهو ثقة من التابعين. انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 246/23.

(2) العلو للعلي الغفار 107/1

(3) انظر التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي103/1. وكتب وفتاوى ابن تيمية في العقيدة 55/5. وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز312/1. ومجموعة الرسائل النجدية، رسائل وفتاوى حمد بن ناصر بن معمر561/1. وشرح العقيدة الواسطية للهراس29 وتعليقات ابن عثيمين على الواسطية 267/4. وعلو الله على خلقه د- موسى الدويش 227 ومحمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش د- محمد التميمي 437 والجديد في شرح التوحيد 343 ومن عقيدة المسلمين في صفات رب العالمين على المصراتي 83 وإفادة المستفيد لعبد الرحمن الجطيلي 231.

(4) انظر العلو للعلي الغفار146/1و173. والصفات للدارقطني40 وذم التأويل لابن قدامة21

الله يصحح هذه الأحاديث أحاديث الرؤية ويذهب إليها وجمعها في كتاب وحدثنا بها)[1] فما قيمة تضعيفه إذا كان الإمام أحمد قد صححها؟ ثم إذا ترتب على تصحيحها إثباتُ الصفات بها والإعتقادُ بمضمونها فبأي وجهٍ ترَك المحقق عقيدةً يحكيها عن إمام السلف؟ وهل يحق لغير المحقق أن ينكر خبراً في الصفات صححه الأمام أحمد؟ وما قيمة حكاية العقائد عن السلف إذا كان لا يوجب الإعتقادَ بما يعتقدون به ؟

ومن أعجب ما في الكلام على هذا الخبر قول أحدهم شارحاً: (يبين ابن عباس رضي الله عنه بأن هذا الكرسي الذي وسع السموات والأرض هو موضع القدمين **أي أن الله يضع قدميه عليه ويستوي على عرشه** فإن السلف يقولون عن هذا الكرسي بأنه بين يدي العرش كالمرقاة إليه)[2] فهل يقال بعد هذا إن القدمين صفة من صفاته لا على سبيل الجارحة والعضو؟ وهل يَقْبل مثل هذا الكلام ترقيعاً بالبلكفة ؟

ومن هذا القبيل أيضاً قول ابن عثيمين رحمه الله وهو يحاول نفي إحاطة الجهة بالله تعالى فيقول: (.. وليست جهةَ علوٍ تحيط به لأنه تعالى وسع كرسيه السموات والأرض وهو موضع قدميه فكيف يحيط به تعالى مخلوق من مخلوقاته)![3] فلو كانت القدمان صفتين لا جارحتين فهل تقارن بالحجم مع الكرسي! وما يمتنع إحاطة المخلوقات به لأن موضع قدميه يسع السموات والأرض كيف لا يكون حجمياً أيضاً وكل هذه المقارنة مقارنة حجمية ؟

أما أهل السنة فقد أعاذهم الله من مثل هذا الاضطراب ففهموا من خبر ابن عباس بروايته الأولى أنه تفسير لغوي للفظ الكرسي لا علاقة له بأخبار الصفات البتة ولم يخلطوا فيه ما خلطه الرواة في ألفاظه. قال ابن عطية: (يريد هو من عرش الرحمن كموضع القدمين من أسرة الملوك فهو مخلوق عظيم بين يدي العرش نسبته إليه كنسبة الكرسي إلى سرير الملك)[4]

---

(1) السنة 301/1

(2) إثبات علو الله لأسامة القصاص 304/2

(3) القول المفيد 387

(4) انظر تفسير القرطبي278/3. وانظر الأسماء والصفات للبيهقي 447 وتعليق الكوثري على الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة 35. وقارن ذلك بموقف حسن السقاف العنيف إذ كتب بخط عريض في هامش العلو

وقال السيوطي: (ويوضحه ما أخرجه ابن جرير عن الضحاك في الآية قال كرسيه الذي يوضع تحت العرش الذي تجعل الملوك عليه أقدامهم)[1]

وهذا هو الذي يتعين المصير إليه لأن إضافة القدمين في الخبر تقتضي التجسيم، ولن ينجي من ذلك عدُّ القدمين من الصفات، لأن الصفات لا يكون لها موضع توضع فيه. وأخيراً كيف يجيب من جعل الكرسيَ موضعاً لقدميه عن العرش هل هو موضع أيضاً ؟ فإن كان موضعاً لشي غير القدمين فما هو؟ وإن لم تكن ذات الباري سبحانه قابلة للموضع فكيف كانت القدمان قابلة لذلك؟

ومما استدلوا به أيضاً خبر عن وهب بن منبه:

أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن وهب بن منبه (أنه ذكر من عظمة الله عز وجل فقال إن السموات السبع لفي الهيكل[2] وإن الهيكل لفي الكرسي، **وإن قدميه لعلى الكرسي، وهو يحمل الكرسي، وقد عاد الكرسي كالنعل في قدميه**)[3]

وقد اختلفت مواقف القوم من هذا الخبر فقد خرجه عبد الله والخلال في السنة. واستشهد به ابن تيمية من غير إنكار ولا تنبيه على ما فيه.[4] وذكره الحافظ الذهبي في العلو وتحايد الكلام على ما فيه من وصف الله عز وجل إلى ما فيه من وصف الهيكل والبحر فقال: (كان وهب من أوعية العلوم لكنْ جُلُّ عِلمه عن أخبار الأمم السالفة، كان عنده كتب كثيرة

للذهبي 261: (كفر إسرائيلي وهو صحيح الإسناد عن ابن عباس موقوفاً وهو مما نقله عن الاسرائيليات وخالفه في رواية أخرى صحيحة الإسناد)

(1) الدر المنثور 17/2. وانظر تفسير الطبري 10/3

(2) أخرج عبد الله بن أحمد في السنة 478/2عن وهب أنه سئل ما الهيكل فقال شيء من أطراف السماء محدق بالأرضين والبحار كأطناب الفسطاط)

(3) السنة 477/2(1092) (1093) وأخرجه الطبري في تاريخه 33/1وأبو الشيخ في العظمة 1052/3(570) و1399/4(9172). وعزاه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية213/2 إلى الخلال في كتابه السنة. وهو عند جميعهم بإسناد حسن عن وهب لأن فيه إسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه الصنعاني وهو صدوق انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 316/1. ويرويه إسماعيل عن عمه عبد الصمد بن معقل 183 هـ وهو صدوق أيضاً. انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 328/6.

(4) انظر بيان تلبيس الجهمية 213/2

إسرائيلياتٌ كان ينقل منها، لعله أوسع دائرة من كعب الأحبار. وهذا الذي وصفه من الهيكل وأن الأرضين السبع يتخللها البحر وغير ذلك فيه نظر والله أعلم فلا نرده ولا نتخذه دليلاً)[1]. ونقل محقق العظمة رضا الله المباركفوري نفس كلام الذهبي في موقفه من هذا الخبر.[2]

أما محقق كتاب السنة فعمم هذا الموقف على جملة ما في الخبر فقال:(وكلام وهب من الإسرائيليات التي لا تصدق ولا تكذب والله أعلم)[3]

وكل هذه المواقف مواقف باردة، فيها نظرٌ من وجوه

الأول: أنه يتعين على من حكى هذا الخبر أن ينبه إلى ما فيه ولا يسعه أن لا يصدق ولا يكذب لأنه ينقل ما زعم أنه ذِكرٌ لعظمة الرب وقد اتفق القوم عند الكلام على ما جاء في خبر الحبر الذي ذكر الأصابع أنه لو كان باطلاً لتعين على الرسول صلى الله عليه وسلم الإنكار عليه. فإما أن يكون هذا الخبر فيه باطل لا يليق بالله عز وجل فيتعين الإنكار أيضاً ولا يكتفى بعدم التصديق والتكذيب. وإما أن يكون السكوت دليلاً على عدم التصديق والتكذيب معاً فيبطل ما ذكروه في كلام الحبر وأن النبي صلى الله عليه وسلم صدَّق الحبر. أما أن يكون في كل خبر منهجٌ مادام يوصل إلى الإثبات فهذا ليس من الرزانة العلمية في شيء.

الثاني: هب أنه لا يجب التكذيب ولا التصديق فهذا ما لم يفعله من خرجه في السنة كما فعل عبد الله والخلال، ولا من استشهد به في كتب العقيدة كما فعل ابن تيمية والحافظ الذهبي. فأين تركُ التصديق والتكذيب من الاحتجاج به في كتب السنة والاستشهاد به في مسائل العقيدة؟ وأين ذلك من تصريح الذهبي بأن ما جاء به وهب من وصف الهيكل هو الذي لا يصدق ولا يكذب؟

---

(1) العلو للعلي الغفار 130/1

(2) انظر حاشية العظمة 1052/3.

(3) انظر تعلبقه على السنة 477/2

الثالث: أن كلام وهب هنا صريح في وصف الله عز وجل بالأبعاض والتجسيم. أم أن القـــوم يجدون لإثبات قدميه على الكرسي وجهاً يليق بجلاله أيضاً ؟ أو يقال فيه: بلا كيف أيضاً ؟

الرابع: هب أن كلام وهب مما يثبت به عقائد المسلمين في ربهم لكن هذا الخـــبر لم يصـــح إسناده إليه فلو لم نعتقد به من جهة سنده لم يكن بذلك بأس أما أن نتهافت إلى الاحتجاج به ونحصنَه بإيجاب عدم التصديق والتكذيب فهذا مما لا يرتضيه المنهج العلمي مع عـــدم صـــحة ا لإسناد لو لم يكن متنه باطلاً فكيف وهو من أبطل الباطل لمخالفته قواطع التنزيه.

استدلالهم بـــ (آخر وطأة الله عز وجل لبوج):

ومما استدلوا به أيضاً: ما أخرجه عبد الله بن أحمد بسنده عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه قال:(زعمت المرأة الصالحة خولة بنت حكيم رضي الله عنها أن رسول الله صـــلى الله عليـــه وسلم خرج محتضنا أحد ابني ابنته وهو يقول والله إنكم لتجبنون وتبخلون وإنكم لمن ريحـــان الله عز وجل وإن آخر وطأة الله عز وجل لبوج[1]) [2]

ومن العجيب أن يُحتج بهذا الخبر في كتاب خُصص للسنة فلولا أن مصنفه حمله على ظـــاهره لما خطر ببال عاقل أنه من أخبار الصفات. وأعجب منه قول أبي يعلى على طريقته بعـــد أن نقله: (وذكر الحميدي في مسنده بإسناده عن كعب أنه قال (**وج) مقدس منه عرج الـــرب**

(1) قال ياقوت في معجم البلدان 361/5: (وج بالفتح ثم التشديد والوج في اللغة عيدان يتداوى بهـــا.. وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن آخر وطأة لله يوم وج وهو الطائف وأراد بالوطأة الغزاة ههنا وكانت غزاة الطائف آخر غزوات النبي صلى الله عليه وسلم)

(2) السنة 499/2(1153). وأخرجه الحميدي في مسنده 160/1(334) وإسحاق بن راهويـــه في مسنده 47/1. والامام أحمد في مسنده 172/4والترمذي في السنن 317/4(1910) وقال ولا نعرف لعمر بن عبد العزيز سماعاً من خولة. والطبراني في المعجم الكبير239/24(609) وذكـــره الـــديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب 431/4(7255). وأبوبكر الباغندي في مسند عمر بن عبد العزيز69(19) وأبو عبد الله القضاعي في مسند الشهاب50/1(26) والحافظ البيهقي في الأسماء والصفات 581.
وفي سنده ابن أبي سويد الثقفي وهو مجهول انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 211/9.
وفيه انقطاع أشار إليه الترمذي إذ لا يعرف للخليفة عمر بن عبد العزيز سماع من أم المؤمنين خولة.

إلى السماء يوم خلق الأرض ... اعلم أنه غير ممتنع على أصولنا حمل هذا الخبر على ظاهره و أن ذلك معنى يتعلق بالذات دون الفعل..)[1]

ثم تفرغ أبو يعلى لإبطال وجوه التأويل التي تكلفها بعض أهل السنة[2]، وأيد مسلكه بنقل كلام خطير ذكره ابن قتيبة فقال:(نقول إن لهذا الحديث مخرجاً حسناً قد ذهب إليه بعض أهل النظر وبعض أهل الحديث قالوا إن آخر ما أوقع الله عز وجل بالمشركين بالطائف وكانت آخر غزاة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم بوج، ووج واد قبل الطائف وكان سفيان بن عيينة يذهب إلى هذا[3] ...**وهذا المذهب بعيد من الاستكراه قريب مع أني لا أقضي به على مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم لأني قرأت في الإنجيل الصحيح** أن المسيح عليه السلام قال للحواريين: ألم تسمعوا أنه قيل للأولين لا تكذبوا إذا حلفتم بالله تعالى ولكن اصدقوا، وأنا أقول لكم لا تحلفوا بشيء **لا بالسماء فإنها كرسي الله تعالى ولا بالأرض فإنها موطئ قدميه** ولا بأورشليم بيت المقدس فإنها مدينة ولا تحلف برأسك فإنك لا تستطيع أن تزيد فيه شعرة سوداء ولا بيضاء ولكن ليكن قولكم نعم نعم ولا لا وما كان سوى ذلك فإنه من الشيطان.

قال أبو محمد هذا مع حديث..عن كعب قال إن وجاً مقدس منه عرج الرب إلى السماء يوم قضاء خلق الأرض[4])[5]

وهذا من أعجب العجب فقد تنبه ابن قتيبة إلى حُسن هذا المخرج وبُعده عن الاستكراه لكنه تركه لأمر هو أقبح وأبعد من تكذيب هذا الخبر بالكلية وهو ما ظن أنه موافق لما ذكره من أخبار أهل الكتاب. ويجب التنبيه على أمور:

---

(1) إبطال التأويلات 379/2
(2) انظر مشكل الحديث لابن فورك 96 وانظر نحوه في إيضاح الدليل221
(3) انظر الأسماء والصفات للبيهقي 582
(4) أخرجه الحميدي في مسنده160/1(335)
(5) تأويل مختلف الحديث 213

الأول: أن ابن قتيبة تنبه إلى ضعف احتمال إرادة الظاهر في الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وتنبه أيضاً إلى قوة الظاهر في نص التوراة وقول كعب إذ لا يكاد يحتمل من التأويل ما يحتمله الخبر الأول احتمالاً حسناً موافقاً للغة والشرع، لكنه تركه مراعاة لظاهر التوراة وقول كعب. وهذا هو الذي أشرنا إليه أن القوم لم يُرجِعوا ظواهرَ ما تشابه من النصوص إلى محكم التنزيه وما تقتضيه أساليب العربية بل تحاكموا فيها إلى تجسيمات أهل الكتاب ومنكرات الرواة.

الثاني: أن ابن قتيبة شهد بالصحة لما وجده في الإنجيل. فلو رفعنا رتبة الإنجيل الذي بين يديه في مراتب النقل وساويناه بمرويات المسلمين من الأخبار وعاملناه معاملتها لقضينا بالحكم عليه بالوضع لما في متنه من مخالفة قواطع التنزيه، أو بالنكارة على أضعف الإيمان.

الثالث: أنا لا نسلم ما ذكره ابن قتيبة أنه لا يقضي بهذا التأويل على مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن الخبر لم يصل إلى رتبة الحسن فضلا عن الصحة أو القطع.

الرابع: أن نشير إلى هذا الورع في النفي، إذ يتورع ابن قتيبة من صرف خبر ضعيف الإسناد عن ظاهره إلى تأويل حسَّنه وجوَّده. فما أنفع هذا الورع لو لم يقابله في الإثبات جرأة على تصحيح الإنجيل المحرف وتصحيح متن منكر في سنده جهالة وانقطاع. فقد دأب القوم على أن يركبوا متن الضعيف الهالك ما دام يقودهم إلى الإثبات، فإذا أرادوا التنزيه تورعوا واحتاطوا خوفاً أن يعطلوا صفةً ما نص الله عز وجل على وصفِ نفسه بها في كتابه ولا نص عليها نبيه ولكنْ ترك إثباتها لظواهرَ محتمَلة ورواة ضعفة!!.

المسألة التاسعة: ماجاء في الصدر والذراعين

أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أنــه قــال:(**خلقــت الملائكة من نور الذراعين والصدر**)[1]

وأخرجه بلفظ آخر عنه أنه قال:(ليس شيء أكثر من الملائكة، إن الله عز وجل خلق الملائكة من نور فذكره. **وأشار سريج بن يونس بيده إلى صدره قال وأشار أبو خالــد إلى صــدره** فيقول كن ألف ألف ألفين فيكونون)[2]

وهذا خبر ضيعف السند منكر المتن لأنه يخالف ما أخرجه الإمام مسلم في الصحيح بســنده عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(خلقت الملائكــة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم)[3]

ومع نكارته أخرجه من خرجه في السنة. وزعم القاضي أبو يعلى على عادته أنه على ظــاهره فأثبت به الصدر والذراعين ثم أجاب عن الاعتراض بأن الخبر موقوف على عبد الله بن عمرو وأنه كان يحدث عن أهل الكتاب فقال:(إثبات الصفات لا يؤخذ إلا توقيفاً لأنــه لا مجــال للعقل والقياس فيه فإذا روي فيه عن بعض الصحابة فيه قول عُلم أنهم قالوه توقيفاً...الثــاني: أن شرعنا وشرْعَ غيرنا سواء في الصفات لأن صفاته لا تختلف باختلاف الشرائع)[4]

---

(1) السنة 510/2(1195) و475/2(1084). وأخرجه بنحو هذا اللفظ أبو الشــيخ في العظمــة 733/2(315). والبيهقي في الأسماء والصفات 433.

(2) السنة 510/2 (1194). وأخرجه بنحو هذا اللفظ أبو الشيخ في العظمة 734/2 (316)، وابن مندة في الرد على الجهمية 49/1(33) (34). وأخرجه البزار في مسنده 440/6(2475) وأبو الشيخ في العظمة 727/2 من طريقين عن هشام به بلفظ غير منكر "خلق الله عز وجل الملائكة من نور". وهو عند جميهم من طرق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو. وهشام بن عروة من المدلسين وقد عنعنه انظر ترجمته فى طبقات المدلسين لابن حجر26 وتهذيب التهذيب 51/11.

(3) صحيح مسلم 2294/4(2996).

(4) إبطال التأويلات 222/1.

وقال ابن الجوزي: (وقد أثبت به القاضي ذراعين وصدراً لله عز وجل وهذا قبيح لأنه حديث ليس بمرفوع ولا يصح، وهل يجوز أن يُخلقَ مخلوق من ذات القديم هذا أقبح مما ادعته النصارى)[1]

واشتد عثمان بن سعيد على من أول هذا الخبر فقال:(وادعى المعارض أن من الأحاديث التي تروى عن رسول الله أحاديث منكرة مستشنعة جداً لا يجوز إخراجها...ثم أقبل عليها بعد ما أقر أنها منكراتٌ مستشنعة يفسرها ويطلب لها مخارجَ يدعو إلى صواب التأويل في دعواه. ويحك أيها المعارض وما يدعوك إلى تفسير أحاديث زعمت أنها مستشنعة لا أصل لها عندك ولا يجوز التحدث بها، فلو دفعتها بعللها وشنعها عنك كان أولى بك من أن تستنكرها وتكذب بها ثم تفسرها ثانية كالمثبت لها على وجوه ومعان من المحال والضلال الذي لم يسبقك إلى مثلها أحد من العالمين، فادعيت أن من تلك المنكرات ما روى أبو أسامة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو قال خلق الله الملائكة من نور الذراعين والصدر قلت **وقال بعضهم من شعر الذراعين والصدر**.)[2]

وما أخذه عثمان بن سعيد على من اشتغل بتاويل مثل هذه الأخبار صحيح فالواجب أن نطرح مثل هذه المنكرات ولكن يُعتذر لأهل التأويل أنهم قصدوا بذلك ذِكر وجهٍ يصح حمل الخبر عليه تجنباً لطرحه بالكلية. ومع ذلك فالأولى ترك الاشتغال بذلك كي لا يُتخذ مثل هذا التكلف في التأويل حجة للمنازع الذي يحاول أن يجعل من مثل هذا التأويل شاهداً على ضعف مذهب التأويل بالجملة.[3]

---

(1) دفع شبه التشبيه 56

(2) نقض الإمام عثمان بن سعيد 2/647-650

(3) انظر تأويل هذا الخبر في مشكل الحديث لابن فورك 42 والأسماء والصفات للبيهقي 433. وأقاويل الثقات للمقدسي163.

المسألة العاشرة: ما جاء في الفم ونحوه

أخرج عبد الله بن أحمد تحت عنوان " سئل عما جحدته الجهمية الضلال من كلام رب العالمين عز وجل" بسنده عن وائل بن داود [1] في قول الله عز وجل: "وكلم الله موسى تكليمـــاً "[2]

قال: مشافهة مراراً[3]

ولا يصح هذا الإسناد إلى قائله[4] فإن صح فلا حجة في قول غير المعصوم، وإذا قيل في خبر الصحابي له حكم المرفوع فلا يقال في من عاصروا صغار التابعين.

وأخرج تحته أيضاً بسنده عن نوح بن أبي مريم أنه سئل: (كيف كلم الله عز وجل موسى عليه السلام قال: مشافهة) [5]

وهذا الخبر مما يدل على تسرب شيء من عقائد مقاتل بن سليمان إلى عقائد بعض المحـــدثين، من طريق نوح هذا الذي كان ربيب مقاتل وكان مقاتل يملي عليه تفسيره، ومع أن المحـــدثين كشفوا ستر مقاتل وربيبَه فكذبوهما غاية التكذيب إلا أنا نجد مثل هذا الخبر في مصنف زعموا أنه السنة وأنه من مصادر العقيدة السلفية. بل إن أحدهم ينص على أن ربيبَ مقاتـــل كـــان شديداً على الجهمية، تعلم منه نعيم بن حماد الردَ على الجهمية [6]. ومن هذا نعلم ما تحت ما يسمى بالرد على الجهمية.

---

(1) وائل بن داود التيمى هو أبو بكر الكوف، من الذين عاصروا صغارالتابعين انظر ترجمتـــه فى تهـــذيب التهذيب 110/11.

(2) الآية (164) من سورة النساء.

(3) 285/1 (546)

(4) في سنده إليه خلف بن خليفة الأشجعى وهو صدوق اختلط فى الآخر. انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 151/3.

(5) 286/1 (547). وأخرجه الطبري في التفسير 29/6

(6) نوح بن أبي مريم اسمه مابنة ويقال: مافنة أبو عصمة المروزى، القرشى مولاهم، يعرف بنوح الجـــامع (قاضى مرو، مشهور بكنيته) 173 هـــ قال البخاري في ترجمته في التاريخ الكبير 396/7: (قال ابـــن المبارك لوكيع عندنا شيخ وهو أبو عصمة نوح بن أبي مريم يضع كما يضع معلى بن هلال) وحكى المزي في تهذيب الكمال 440/28 أن رأس المجسمة مقاتل بن سليمان قال لأبي عصمة إني أخـــاف أن أنســـى علمي وأكره أن يكتبه غيرك وكان يملي عليه بالليل على السراج ورقة أو ورقتين حتى تم التفسير على ذلك ورواه عنه أبو نصير ودس إلى جارية مقاتل حتى حملت كتبه= =إليه فكتبها. وذكر قول عبد الله بن أحمد

ونسب بعض الحنابلة إلى الإمام أحمد بن حنبل أنه قال في رسالة الإصطخري وهو يحكي مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة: (**وكلم الله موسى تكليماً من فيه، وناوله التوراة من يده إلى يده**)[1]

وهذه رسالة مكذوبة على الإمام، إن دلت على شيء فإنما تدل على جناية بعض المنتسبين إلى الحنابلة على الإ مام أحمد، وعلى جناية بعض المعاصرين الذين يحكون ما فيها على أنه مذهب الإمام[2]. وقد وذكر المبرأ من التجهم الحافظ الذهبي هذه الرسالة فقال في ترجمة الإصطخري: (.. إلى أن ذكر أشياء من هذا الأنموذج المنكر والأشياء التي والله ما قالها الإمام فقاتل الله واضعها)[3]

وفي رسالة أخرى نشروها تحت عنوان " العقيدة " ذكروا فيها رسالة مسدد بن مسرهد[4] وفيها أن الإمام أحمد قال: (.. والقرآن كلام الله تكلم به ليس بمخلوق ومن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر ومن زعم أن القرآن كلام الله ووقف و لم يقل ليس بمخلوق فهو أخبث من قول الأول ومن زعم أن ألفاظنا به وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم **وكلم الله موسى تكليماً من فيه وناوله التوراة من يده إلى يده**)[5]

بن حنبل: قال أبي: كان أبو عصمة يروى أحاديث مناكير. لم يكن فى الحديث ذاك، وكان شديداً على الجهمية والرد عليهم. تعلم منه نعيم ابن حماد الرد على الجهمية!

(1) انظر هذه الرسالة في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى 24/1-29

(2) نقل ما في هذه الرسالة محمد حامد الفقي في مجوعة رسائل جمعها في شذرات البلاتين.ثم جاء أحد أساتذة العقيدة المعاصرين ليدا فع عن هذه الرسالة فقام وقعد و لم يأت بشيء يستحق الذكر مع اعترافه بالجهالة في رواتها وهو الدكتور عبد الإله الأحمدي في رسالته التي نال فيها الدكتوراه في العقيدة الاسلامية من جامعة المينة المنورة وعنوانها (المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة) 39/1 - 40

(3) سير أعلام النبلاء 303/11

(4) هو مسدد بن مسرهد أبو الحسن البصرى الوفاة: 228 هـ انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 109/10.

(5) العقيدة 79 -80

وهذا أنكر مما في الرسالة السابقة. وقد بذل أحد المعاصرين وسعه في الدفاع عن هذه الرسالة فذكر لها إسنادين، في الإسناد الأول اعترف بالجهالة في أربع طبقات من رواتها وفي الإسناد الثاني اعترف بالجهالة في ثلاث طبقات. ومع ذلك قال: (وهذه الرسالة وإن كان في إسنادها مَن لا يعرف إلا أنها معروفة عن أحمد، يقول ابن تيمية " وأما رسالة أحمد بن حنبل إلى مسدد بن مسرهد فهي مشهورة عند أهل الحديث والسنة من أصحاب أحمد وغيرهم تلقوها بالقبول وقد ذكرها أبو عبد الله بن بطة في كتاب الإبانة واعتمد عليها غير واحد كالقاضي أبي يعلى وكتبها بخطه")[1]

ولست أدري كيف يثبت مايسميه تلقياً بالقبول. وهل عُرف في ميزان النقد العلمي عند أهل الحديث أن الخبر مع الجهالة في رواته ومخالفة ما فيه لما هو أصح منه يعد صحيحاً متلقى بالقبول إذا لم يشتهر تكذيبه ؟! ثم ماذا في كتابة أبي يعلى وابن بطة لهذه الرسالة أما ابن بطة فقد عُرف صنيعه في ترقيع الأسانيد والتصرف في بعض الكتب بالحك والزيادة والكذب في دعوى السماع عن قوم لم يسمع منهم، كما أشار إليه الخطيب البغدادي في ترجمته وحكم بوضعه أحد الأحاديث.[2]

(1) المسائل والرسائل لعبد الإله الأحمدي 33/1. وانظر كلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى 396/5

(2) تاريخ بغداد 373/10. وذلك لأن الدارقطني حكم بانقطاع رواية حفص بن عمر الأردبيلي عن رجاء بن مرجي فقال هذا محال دخل رجاء بن مرجي بغداد سنة أربعين ودخل حفص بن عمر الأردبيلي سنة سبعين ومائتين فكيف سمع منه فقال الخطيب: (حدثني أبو القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي فتتبع ابن بطة النسخ التي كتبت عنه وغير الرواية وجعلها عن بن الراجيان عن فتح بن شخرف عن رجاء. ولما مات ابن بطة رأيت نسخته بالسنن أول كل خبر منها وجعله رواية بن الراجيان عن شخرف عن رجاء قال قال لي الحسن بن شهاب سألت أبا عبد الله بن بطة أسمعت من البغوي حديث علي بن الجعد فقال لا. قال أبو القاسم وكنت قد رأيت في كتب ابن بطة نسخة بحديث علي بن الجعد قد حكها وكتب بخطه سماعه فيها فذكرت ذلك لابن شهاب فعجب منه قال أبو القاسم وروى ابن بطة عن أحمد بن سلمان النجاد عن أحمد بن عبد الجبار العطاردي نحوا من مائة وخمسين حديثا فأنكر ذلك عليه علي بن محمد بن نيال وأساء القول فيه وقال ابن النجاد لم يسمع من العطاردي شيئا حتى همت العامة أن توقع بابن نيال. واختفى قال وكان ابن بطة قد خرج تلك الأحاديث في تصانيفه فتتبعها وضرب على أكثرها وبقي بقيتها على حاله وقال وابن نيال بغدادي نزل عكبرا وسمع الحديث ورزقه الله من المعرفة والفهم به شيئاً كثيراً...حدثني أحمد بن الحسن بن خيرون قال رأيت كتاب ابن بطة بمعجم البغوي في نسخة كانت لغيره وقد حكك اسم صاحبها وكتب اسمه عليها.. قلت وكذلك ادعى سماع كتب أبي محمد بن قتيبة ورواها عن شيخ سماه أبا

وأما أبو يعلى فلا يخفى حاله لكنا نسوق ما ذكره في إثبات الفم لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً فقد ذكر التكليم مِن فيه واستشهد له بخبر إسرائيلي أخرجه عبدالله بن أحمد بسنده (عن موسى بن عبيدة[1] عن محمد بن كعب القرظي قال **كأن الناس إذا سمعوا القرآن من فيِّ الرحمن** عز وجل يوم القيامة فكأنهم لم يسمعوه قبل ذلك)[2]

وأخرج أبو يعلى بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال:(**يضحك ربكم حتى تبدو لهواته وأضراسه**) وقال على طريقته: (لا نثبت أضراساً ولهواتٍ هي جارحة ولا أبعاضاً بل نثبت ذلك صفة.. ولا يجب أن نستوحش من إطلاق هذا اللفظ إذا ورد به سمع..)[3]

فمَن هذا مبلغه في تنزيه الله عز وجل كيف لا يشهد بالصحة على إثبات التكليم من الفم؟

وبالجملة نشير إلى احتجاج ابن القيم رحمه الله بطرف هذا الخبر، فأثبت أن من مذهب أهل السنة أن الله كلم الله موسى تكليماً منه إليه وناوله التوراة من يده إلى يده [4]

ونشير إلى خجل بعض المعاصرين مما لم يخجل منه بعض السابقين فمن ذلك أن الدكتور عبد الإله اعترف بنكارة ما جاء في رسالة الإصطخري من إثبات التكليم من الفم ونص على أن الإمام أحمد لا يمكن أن تصدر منه هذه اللفظة [5] فما رأيه في من لا يستنكر هذه اللفظة؟ وهل يُعد هذا من التجهم أيضاً عند من يثبته؟ ونشير إلى تكلف أحدهم فقد صحح نسبة

مريم وزعم أنه دينور ي حدثه عن بن قتيبة وابن أبي مريم هذا لم برو عنه أحد من أهل العلم ولا ذكره سوى بن بطة والله أعلم. حدثني عبد الواحد بن علي الأسدي قال قال لي محمد بن أبي الفوارس روى ابن بطة عن البغوي عن مصعب بن عبد الله عن مالك عن الزهري عن أنس عن النبي عليه الصلاة= =والسلام قال طلب العلم فريضة على كل مسلم قلت وهذا الحديث باطل من حديث مالك ومن حديث مصعب عنه ومن حديث البغوي عن مصعب وهو موضوع بهذا الإسناد والحمل فيه علىابن بطة والله أعلم)

(1) وموسى بن عبيدة 153 هـ ضعيف وإن تنطع أبو يعلى رحمه الله في الدفاع عنه انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 359/10.

(2) السنة147/1(123)

(3) إبطال التأويلات 218/1

(4) حادي الأرواح 291 وانظر نحوه في قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر للقنوجي72/1

(5) انظر المسائل والرسائل 40.

رسالة الإصطخري إلى الإمام أحمد ثم قال: (إنما ينبغي أن تكون "وكلم الله موسى تكليماً بما فيه " أي بما في التوراة)[1]

(1) وهو عصام رواس في تحقيقه كتاب العين والأثر في عقائد أهل الأثر 57.

المطلب الثاني ما يستدل به على إثبات التحيز

المسألة الأولى:الكون على العرش

ما جاء في تفسير الاستواء بالجلوس

أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن خارجة بن مصعب أنه قال:(الجهمية كفار بلغوا نساءهم أنهن طوالق وأنهن لا يحللن لأزواجهن لاتعودوا مرضاهم ولا تشهدوا جنائزهم، ثم تلا "طه* ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى* إلا تذكرة لمن يخشى* تنزيلاً ممن خلق الأرض والسموات العلى* الرحمن على العرش استوى"[1] **وهل يكون الاستواء إلا بجلوس**)[2] وقد ذكر ا لمحقق عجباً في التعليق على هذا الخبر فأيده في تكفير الجهمية وتطليق نسائهم بحكايته عن غير واحد من السلف ثم قال: (أما القول بأن الإستواء لا يكون إلا بجلوس فليس هذا من مذهب السلف بل مذهب السلف بخلافه.. ومن هنا نقول إن هذه العبارة أقرب إلى التجسيم وتشبيه الخالق بالمخلوق)[3] فيلاحظ تردده إذ حكم بأنه أقرب إلى التجسيم وسوف نرى انقلاب المحقق رأساً على عقب تهيباً لمن روي عنهم إثبات الجلوس في موضع آخر من نفس الكتاب.

و أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن عبدالله بن خليفة عن عمر رضي الله عنه قال: (**إذا جلس تبارك وتعالى على الكرسي سمع له أطيط** كأطيط الرحل الجديد)[4]

---

(1) الآية (1-5) من سورة طه.

(2) السنة106/1(10). وانظر الاحتجاج بهذا القول في الصواعق المرسلة لابن القيم 1303/4 واجتماع الجيوش له أيضاً 144. والتحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد بن ناصر آل معمر82.ولم يذكر الجلوس.

(3) هامش السنة 106/1

(4) السنة300/1(584) و302/1(585) و454/2(1019) وأخرجه بهذا اللفظ البزار في مسنده 457/1(325) والدارقطني في الصفات29/1(35).

وقال ابن كثير في تفسيره 311/1(وقال الحافظ أبو يعلى الموصلي في مسنده حدثنا زهير حدثنا ابن أبي بكير حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليفة عن عمر رضي الله عنه قال أتت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ادع الله أن يدخلني الجنة قال فعظم الرب تبارك وتعالى وقال إن كرسيه وسع السموات والأرض وإن له أطيطا كأطيط الرحل الجديد من ثقله وقد رواه الحافظ البزار في مسنده المشهور =

وقال:(حدثني أبي أنبأنا وكيع بحديث إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبدالله بن خليفة عن عمر رضي الله عنه قال **إذا جلس الرب عز وجل على الكرسي فاقشعر رجل سماه أبي عند وكيع فغضب وكيع** وقال أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث لا ينكرونها)[1]

وقال المحقق تعليقاً على هذا الأخير: (**نعم السلف لا ينكرون ذلك** لأن الله "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" أما المبتدعة وأصحاب الكلام الذين لا يتخيلون في صفات الله إلا ما يليق بالبشر ثم يهربون إلى التأويل لهذا الخاطر)

وهذا تهافت وتناقض فلم يصح عن واحد من السلف تأويل الاستواء بالجلوس، وليس الجلوس من صفات الله ولا مما يليق به. وما أقرب إنكار المحقق لتفسير الاستواء بالجلوس في صدر هذا الكتاب وقوله: إن مذهب السلف بخلافه وإنه أقرب إلى التجسيم. فإذا كان المحقق في مسألة واحدة يعدها تجسيماً مرة وقولاً سلفياً مرة، كل ذلك في كتاب واحد فيكون غيره من المنتسبين إلى منهجه أحسن حالاً منه إذا عدَّ أحدهم إثبات الجلوس سلفياً وعده الآخر تجسيماً أو تكييفاً. وقبل أن نشير إلى بعض ذلك نسأل عن أمر نحتاج إلى جوابه من المحقق ومن انتسب إلى منهجه: إذا كان هذا الكتاب مصدراً من مصادر عقيدة السلف صحيحَ النسبة إلى عبد الله بن أحمد وكان مؤلفه موثقاً في نقله مشهوداً له بصحة الاعتقاد والعدالة الحديثية فكيف تستجيزون مع ذلك إنكار ما خرجه تحت عنوان (سئل عما روي في الكرسي **وجلوس الرب عزوجل عليه ورأيت أبي رحمه الله يصحح هذه الأحاديث أحاديث الرؤية ويذهب إليها** وجمعها في كتاب وحدثنا بها)[2]. فهذا نص في إثبات الجلوس على العرش عن

=وعبد بن حميد وابن جرير في تفسيريهما والطبراني وابن أبي عاصم-1/252(574) - في كتابي السنة لهما والحافظ الضياء في كتابه الأحاديث المختارة -1/264 -من حديث أبي إسحاق السبيعي عن عبد الله بن خليفة وليس بذاك المشهور وفي سماعه من عمر نظر ثم منهم من يرويه عنه موقوفا ومنهم من يرويه عنه مرسلا ومنهم من يزيد في متنه زيادة غريبة ومنهم من يحذفها) وقال الذهبي في ميزان الإعتدال4/89 (عبد الله بن خليفة الهمذاني لا يكاد يعرف)

(1) السنة1/301(587) وانظر الاستشهاد به في العلو للعلي الغفار1/158 ومعارج القبول للحكمي1/189

(2) السنة 1/300

الإمام أحمد. ولا شك بموافقة ابنه له على مقتضى هذه الرواية فكيف يعقل أن يحكم المحقق على إثبات الجلوس بأنه أقرب إلى التجسيم ثم يسكت على إثباته عن إمامه وعن المؤلف الذي شهد له بالسلفية والعدالة في كتابه الذي أوجب أن يكون في الصدارة من مؤلفات المسلمين؟! جلَّ مقدار الإمام أحمد عن النطق بما لم يخف حتى على هذا المحقق أنه أقرب إلى التجسيم.

ومن تناقضهم في تفسير الاستواء بالجلوس أيضاً أن الفراء صرح بنفيه فقال:(استواء الذات على العرش لا على معنى القعود والمماسة.. خلافاً للكرامية والمجسمة أنه معناه المماسة للعرش بالجلوس عليه)[1]

وأثبته الدارمي فقال:(**الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء ويهبط ويرتفع إذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء**)[2]

وقال محققه الفقي:(هذه ألفاظ لم ترد في القرآن ولا في السنة فنتوقف عن وصف الله تعالى بها)[3] أما المحقق الآخر فقد نقل كلام الفقي ثم استدرك فقال: (وقد ورد في بعضها نص إلا أن في ثبوتها نظر، ويغني عنها ما ورد في النصوص كقوله "وربك يخلق ما يشاء ويختار"[4] وقوله: "إن الله يفعل ما يشاء "[5] وقوله "إن الله على كل شيء قدير"[6])[7]. وكأن هذا المحقق عز عليه النفي فجعل الجلوس والقيام والحركة داخلاً في عموم قدرته وعد هذا العموم يغني عن التصريح بإثبات اللفظ.

ونجد ابن عثيمين رحمه الله متردداً أيضاً في الجلوس فيقول: (**أما تفسير استواء الله تعالى على العرش باستقراره عليه فهو مشهور عن السلف.. وأما الجلوس والقعود فقد ذكره بعضهم**

---

(1) المعتمد 54
(2) نقض عثمان بن سعيد 215/1
(3) نقض عثمان بن سعيد مع تحقيق محد الفقي 20
(4) الآية (68) من سورة القصص.
(5) الآية (18) من سورة الحج.
(6) الآية (20) من سورة البقرة.
(7) انظر حاشية نقض عثمان بن سعيد 215/1 بتحقيق الدكتور رشيد بن حسن

ولكن في نفسي منه شيء)[1]. وهذا تردد عجيب فمن جزم بالاستقرار مالذي يمنعه من القول بالجلوس؟ أما ما ذكره من الورود عن السلف فلا ينفع أيضاً لأن حال أسانيده ليس أحسن من حال ما جاء في الجلوس.

وإذا كان ابن عثيمين متردداً في الجلوس فهذا نصٌّ عن إمامه بإثبات الجلوس فهذا سليمان بن سحمان رحمه الله يرد على من نسب إثبات الجلوس إلى محمد بن عبد الوهاب فيقول: (**قد جاء الخبر بذلك عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الذي ضرب الله الحق على لسانه** كما رواه الإمام عبد الله بن الإمام أحمد في كتابه السنة له.. وهذا الحديث صححه جماعة من المحدثين)[2]

وأخرجه عبد الله تحت نفس العنوان السابق بلفظ آخرعن عبد الله بن خليفة قال جاءت إمرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ادع الله أن يدخلني الجنة قال فعظَّم الرب عزوجل وقال وسع كرسيه السموات والأرض **إنه ليقعد عليه جل وعز فما يفضل منه إلا قيد أربعة أصابع** وإن له أطيطاً كأطيط الرحل إذا ركب) [3] وأخرجه الدارمي عنه بلفظ فيه زيادة قال في آخره: (وإن له أطيطاً كأطيط الرحل الجديد **إذا ركبه من يثقله)**[4] وقال: (فهاك أيها المريسي خذها مشهورة مأثورة فصرها وضعها بجنب تأويلك الذي خالفت فيه أمة محمد)[5]

---

(1) مجموع فتاويه ورسائله 196/1

(2) الضياء الشارق في رد شبهات المازق المارق 79

(3) السنة 305/1(593)

(4) نقض عثمان بن سعيد428-425/1.وأخرجه الطبري في تفسيره 3/9-11وابن خزيمة في التوحيد 106وتبرأ من الاحتجاج به لانقطاعه. وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 548/2(193) 650/2(260) والدارقطني في لصفات29/1(5).

(5) نقض عثمان بن سعيد428/1.

وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية20/1(هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واسناده مضطرب جدا وعبدالله بن خليفه ليس من الصحابة فيكون الحديث الاول مرسلا وابن الحكم وعثمان لا يعرفان وتارة يرويه ابن خليفة عن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتارة يقفه على عمر وتارة

وفي كتاب السنة للخلال أن تلك الفضلة هي مجلس النبي صلى الله عليه وسلم الذي يُجلسه الله فيه معه يوم القيامة [1]

وتخبط المنتسبون إلى منهج واحد في هذه الأخبار فبعد أن خرجها من خرجها في السنة تصدى بعضهم للدفاع عن اعتراض المخالفين عليها. من ذلك قول مرعي بن يوسف الحنبلي: (اعترض بعضهم على الحنابلة في حديث رووه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال استوى على العرش فما يفضل منه إلا مقدار أربعة أصابع. قال المعترضون للحنابلة وهذا يوهم دخول كمية وأجزاء وهذا مستحيل في حق الرب إلا على قول المشبهة والمجسمة الذين يثبتون لله ذاتاً لها كمية وضخامة وهذا مما اتفقنا نحن وأنتم على تكفير القائل به؟

فقال الحنابلة أما هذا الحديث فنحن لم نقله من عند أنفسنا فقد رواه عامة أئمة الحديث في كتبهم التي قصدوا ا فيها نقل الأخبار الصحيحة وتكلموا على توثقة رجاله وتصحيح طرقه ورواه من الأئمة جماعة أحدهم إمامنا أحمد وأبو بكر الخلال صاحبه وابن بطة والدارقطني في كتاب الصفات الذي جمعه وضبط طرقه وحفظ عدالة رواته **وهو حديث ثابت لا سبيل إلى دفعه ورده إلا بطريق العناد والمكابرة**، والتأويل يمكن فإنه قد يطلق الفضل والمراد به الخروج عن حد الوصف والاختصاص.. فيقال **فما خرج عن الإختصاص بوصف الإستواء إلا هذا المقدار** وله تعالى أن يخص ما يشاء منه بوصف الإختصاص دون ما شاء والله أعلم)[2]

والجواب من وجوه:

الأول: أن الإمام أحمد لم يروه، وأما الخلال وابن بطة فلا حجة في روايتهم بل لا مزية لهم في الرواية على آحاد الرواة، وأما الحافظ الدارقطني فكتاب الصفات مكذوب عليه كما سبق،

يوقف على بن خليفة وتارة يأتي فما يفضل منه إلا قدر اربعه اصابع وتارة يأتي فما يفضل منه مقدار اربعة اصابع وكل هذا تخليط من الرواة فلا يعول عليه)

(1) كتاب السنة للخلال 220/1.

(2) أقاويل الثقات 119

وما ذكره عن عامة أئمة الحديث خطأ واضح لأنه لا وجود له في الصحاح. وقد مر الكـــلام على نقدهم لرواته فلا ننخدع بهذه الحكاية.

الثاني: إذا كان التأويل ممكناً هنا فلم لا يكون ممكناً في غيره؟ فهل يعد تنزيه الضـــعفاء عـــن الخطأ مسوغاً لجواز التأويل ولا يعد تنزيه الله عز وجل عن لوازم الجسم مسوغاً لجوازه!

الثالث: أن هذا التأويل أكد الظاهر الذي فر منه فأثبت أنه خص جزءً منه بالإســـتواء علـــى جزء من العرش

الرابع: أن ننبه إلى ما في المرور على لفظ القعود الذي جـــاء في الخـــبر واســـتعماله مرادفـــاً للاستواء.

أما ابن تيمية رحمه الله فقد أنكر أن تكون الرواية بإثبات قدر يفضـــل مـــن العـــرش وصوب النفي فقال واصفاً الرواية التي فيها إثبات قدر يفضل من العرش: (وهذا معنى غريب ليس له قط شاهد في شيء من الروايات بل هو يقتضي أن يكون العرش أعظم مـــن الـــرب وأكبر وهذا باطل.. ويقتضي أيضاً أنه إنما عُرف عظمة الرب بتعظيم العرش المخلوق وقد جعل العرش أعظم منه فما عظم الرب إلا بالمقايسة بمخلوق وهو أعظم من الـــرب وهـــذا معـــنى فاسد..وهذا وغيره يدل على أن **الصواب فى روايته النفي وأنه ذكر عظمة العرش وأنه مع هذه العظمة فالرب مستو عليه كله لا يفضل منه قدر أربعة أصابع** وهذه غاية ما يقدر بـــه في المساحة من أعضاء الإنسان.. فبين الرسول أنه لا يفضل من العرش شيء ولا هذا القـــدر اليسير الذي هو أيسر ما يقدر به وهو أربعة أصابع. **وهذا معنى صحيح موافق للغة العرب وموافق لما دل عليه الكتاب و السنة**.. فهو الذي يجزم بأنه في الحديث. ومن قال ما يفضل إلا مقدارأربعة أصابع فما فهموا هذا المعنى فظنوا أنه إستثنى فاستثنوا فغلطوا وإنما هو توكيـــد للنفي وتحقيق للنفي العام وإلا فأي حكمة فى كون العرش يبقى منه قدر أربعة أصابع خاليـــة

وتلك الأصابع أصابع من الناس والمفهوم من هذا أصابع الإنسان فما بال هذا القدر اليسير لم يستو الرب عليه، والعرش صغير فى عظمة الله تعالى)[1]

وقال: (ولفظ النفى لا يرد عليه شيء.. فإذا قيل إنه ما يفضل من العرش أربعة أصابع كان المعنى ما يفضل منه شيء. والمقصود هنا بيان أن الله أعظم وأكبر من العرش)[2]

ولا بد من التنبيه على أمرين

الأول: أنه يقابل بين معنيين لروايتين فيحكم على الأولى بمخالفة الكتاب والسنة وعلى الأخرى بالموافقة ويعلل هذا الحكم بأن فضول شيء من مساحة العرش يقتضي أن يكون العرش أعظم من الرب وأكبر وأما الرواية بالنفي فالمقصود بها بيان أن الله أعظم وأكبر من العرش.

وهذه المقارنة لا تعقل إلا بين ذي مساحة مع ذي مساحة فيكون الأعظم والأكبر أعظم وأكبر مساحة. وإلا فكيف نفهم أن عرشاً ذا مساحة إذا فضل منه شيء لم يستو عليه يكون أكبر من المستوي، وإذا لم يفضل منه شيء يكون المستوي أكبر منه.

الثاني: أنه نص على أن الرواية بالنفي هي معنى صحيح موافق للغة العرب والكتاب والسنة وهو الذي يجزم بأنه في الحديث. مع أن الذي في الحديث هو القعود على العرش لا الاستواء. وبمِثل هذه العبارات التي تستعمل في التعبير عن الإستواء والجلوس أو القعود على سبيل الترادف يضل المسترشد العامي.

ومما استدلوا به أيضاً:

ما أخرجه عثمان بن سعيد بسنده عن محمد بن إسحاق يحدث عن يعقوب بن عتبة وجبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(**إن الله**

---

(1) مجموع الفتاوى16/463-438

(2) منهاج السنة النبوية 2/628-630

فوق عرشه فوق سمواته فوق أرضه مثل القبة وأشار النبي مثل القبة وإنه ليئط بـــه أطـــيط الرحل بالراكب)[1]

وقال: (وهذا أيها المعارض ناقض لتأويلك أن العرش إنما هو أعلى الخلق - يعني السموات فما دونها من السقوف والعرش وأعالي الخلائق - ورسول الله يقول إنه فوق السموات العلى)[2]

وهذا حديث مضطرب الإسناد منكر المتن فلا يضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وهـــذا الذي ذكره الدارمي نص في العلو الحسي أثبته بهذا الخبر الواهي، وكذلك خرجه من خرجـــه في السنة. وجعله ابن خزيمة مفسراً وشاهداً في تفسير قول الله تعالى "الرحمن علـــى العـــرش استوى"[3] وأنكر ابن تيمية على من رده واستشهد له بشواهد مـــن جنســـه ســـنداً ومتنـــاً فقال:(.. **وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية وإن كان لا يفقه حقيقة قولهم وما فيه من التعطيل** أو استبشاعاً لما فيه من ذكر الأطيط كما فعل أبـــو القاسم المؤرخ [4] ويحتجون بأنه تفرد به محمد بن إسحاق عن يعقوب بن عتبة عن جـــبير ثم يقول بعضهم و لم يقل ابن إسحاق حدثني فيتحمل أن يكون منقطعاً وبعضهم يتعلل بكـــلامِ بعضهم في ابن إسحاق مع أن هذا الحديث وأمثاله وفي ما يشبهه في اللفظ والمعـــنى لم يـــزل

---

(1) نقض عثمان بن سعيد 468 و518. وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة 252/1(575).
وقال الألباني:(إسناده ضعيف ورجاله ثقات لكن ابن إسحاق مدلس ومثله لا يحـــتج بـــه إلا إذا صـــرح بالتحديث وهذا ما لم يفعله في ما وقفت عليه من الطرق إليه.) والحق أنه لا يحتج به في هذا المطلب حتى لو صرح بالتحديث. وابن اسحاق هو محمد بن إسحاق بن يسار صاحب المغازى.
وأخرجه أبو داود في السنن 232/4(4726) وابن خزيمة في كتاب التوحيد 101، والطبراني في المعجم الكبير128/2(1547) والآجري في الشريعة 1091/3وأبـــو الشـــيخ في العظمـــة 556/2(198) والدارقطني في الصفات 31/1 (38) وابن مندة في الرد على الجهمية 49/1(71) وفي التوحيد 188/3، وابن أبي شيبة في كتاب العرش57 والبيهقي في الأسماء والصفات وضعفه 528.
(2) نقض عثمان بن سعيد 468
(3) لأنه أخرجه في كتابه التوحيد 101 تحت باب "ذكر استواء خالقنا العلي الأعلى".
(4) هو ابن عساكر في كتابه المخطوط الذي أشار إليه الكوثري رحمـــه الله في الســـيف الصـــقيل 17 فقال:(ولابن عساكر أيضاً مجلس في إثبات التنزيه وآخر في نفى التشبيه، وكتاب في (بيان وجوه التخليط في حدبث الاطيط) وكتاب في (سرد الاسانيد في حديث يوم المزيد) يبين فيها وجوه الضـــعف في أحاديـــث الاطيط وروايات يوم المزبد)

متداولاً بين أهل العلم خالفاً عن سالف، ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك روايةَ مصدق به رادٍ به على من خالفه من الجهمية متلقين لذلك بالقبول حتى قد رواه الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتابه في التوحيد الذي اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بأحاديث الثقات المتصلة الإسناد... وممن احتج به الحافظ أبو محمد بن حزم في مسألة استدارة الأفلاك مع أن أبا محمد هذا من أعلم الناس لا يقلد غيره ولا يحتج إلا بما تثبت عنده صحته. وليس هذا الموضوع

وهؤلاء يحتجون في معارضة ذلك من الحديث بما أوهى عند أهله من الرأي السخيف الفاسد الذي يحتج به الجهمية كاحتجاج أبي القاسم المؤرخ في حديث أملاه في التنزيه.. فمن رد تلك الأحاديث المتلقاة بالقبول واحتج في نقضها بمثل هذه الموضوعات فإنما سلك سبيل من لا عقل له ولا دين وإن كان في ذلك ممن يتبع الظن وما تهوى الأنفس وهو من المقلدين لقوم لا علم لهم بحقيقة حالهم)[1]

أما ابن القيم فقد نظمه في نونيته فقال:

(واذكر حديثا لابن اسحاق الرضى*****ذاك الصدوق الحافظ الرباني

في قصة استسقائهم يستشفعون*****إلى الرسول بربه المنان

فاستعظم المختار ذاك وقال شأن*****الله رب العرش أعظم شان

الله فوق العرش فوق سمائه*****سبحان ذي الملكوت والسلطان

ولعرشه منه أطيط مثل ما***قد أط رحل الراكب العجلان**

لله ما لقي ابن اسحاق من*****الجهمي إذ يرميه بالعدوان

ويظل يمدحه إذا كان الذي***** يروي يوافق مذهب الطعَّان)[2]

ولا بد من التنبيه على أمور

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 570/1 وانظر نحوه في مجموع الفتاوى 435/16

(2) شرح قصيدة ابن القيم 522/1 وانظر اجتماع الجيوش 50 وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز 316،

الأول: أن ما ما ذكره ابن تيمية وابن القيم من نسبة من تكلم في ابن إسحاق إلى الجهمية هو شاهد على أن هذا اللفظ سلاح تشنيع وذم في وجه كل من خالفهم في إثبات ما يثبتون ولو كان بمثل هذه التوالف والمنكرات. فلو سلمنا أن من رد هذا الخبر وتكلم في محمد بن إسحاق جهمي فما قوله في الإمام أحمد بن حنبل الذي قال في حقه: (يُكتب عنه هذه الأحاديث – يعني المغازي ونحوها – فإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوما هكذا –يريد أقوى منه–)[1]

وقال الذهبي بعد ذكر هذا الخبر: (هذا حديث غريب جداً فرد، وابن إسحاق حجة في المغازي إذا أسند، وله مناكير)[2]

وزاد ابن تيمية وابن القيم في الدفاع عن هذا الخبر بالاستشهاد له بخبر عبد الله بن خليفة في الاستواء على العرش وأنه ما يفضل منه مقدار أربعة أصابع[3]

واحتج بهذا الخبر كثير من المعاصرين[4] ليوافق كل من احتج بهذا الخبر ما حكي عن الكرامية من القول به[5]

الثاني: أن ابن تيمية رحمه الله يعيب اشتغالَ المحدثين بإنكار خبر لم يصح من جهة السند ولا المتن ويعده نصراً للجهمية فهل يعد تنزيه الله عز وجل عن لوازم الجسم نصراً للجهمية ؟ وإذا كان اشتغال المحدثين بردِّ خبر لم يصح من جهة السند على أقل تقدير نصراً للجهمية فلِمن

---

(1) انظر الأسماء والصفات للبيهقي 528

(2) العلو للعلي الغفار44/1

(3) حاشية ابن القيم10/13

(4) انظر رسالة التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب 137، وأصول الإيمان له أيضاً 67، ومعارج القبول للحكمي151/1، والدر النضيد لسعيد الجندول 287، وتحقيق التجريد لعبد الهادي العجيلي556/2، وشرح خليل الهراس على قصيدة ابن القيم 302.

(5) انظر ص (85-86) من هذا الكتاب. وقال الإيجي في المواقف 29/3 (..أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق، ثم اختلفوا فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته أطيط الرحل الجديد وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع)

يكون نصراً اشتغالُ ابن تيمية رحمه الله بالدفاع عن سند ضعيف أثبت لله الثقل الذي يحصل منه الأطيط؟ وما موقف المنتسبين إلى السلف الذين ضعفوا هذا الخبر من هذا الإقحام؟

الثالث: أنه يعيب على مَن رد هذا الخبر استبشاعاً لما فيه من ذكر الأطيط فهل يكون نفي لوازم الجسم مستبشَعاً ويكون إثباته مستساغاً في عقائد المسلمين ؟

الرابع: لا نسلم أن هذا الحديث وأمثاله لم يزل متدأولاً بين أهل العلم يروونه رواية مصدق به. فمن رواه وسكت عنه من السلف ربما برأ بإسناده من عهدته كما هو معرف من صنيعهم، ومَن يقدِر على إلزام كل من سكت على كل حديث حدَّث به أنه يعتقده؟ فهذا تحميل وتقويل لهم بما لم يقولوا به. فإذا كان كما ذكر فما جواب المنتسبين إلى السلف عن إنكاره ما دام أهل العلم وسلف الأمة وأئمتها يروونه رواية مصدق بها وهم ينكرونه؟ وكيف نسلم بذلك وهو الذي حكى عن بعض المحدثين اشتغالهم برده؟

الخامس: أما رواية ابن خزيمة له في كتابه في التوحيد فلا عبرة بها وإن اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بأحاديث الثقات، فما كل من اشترط شرطاً التزم بشرطه في جميع أحاديثه من غير وهم ولا خطأ ولا نسيان. ولو كان مجرد روايته مع هذا الاشتراط حجةً لما احتجنا إلى ذكر الإسناد أصلاً. ثم إذا كان ما ذكر حجة فما جواب المنسبين إلى السلف ممن خالفوه في رد بعض أحاديث الكتاب؟

السادس: أما احتجاج ابن حزم به في مسألة استدارة الأفلاك فلا يدل على أن هذا الخبر حجة في مسائل العقيدة فكم من خبر يعد مقبولاً في الفضائل دون الحلال والحرام. وليس شرط الاحتجاج في مسألة استدارة الأفلاك كشرط الاحتجاج في صفات الله عز وجل.

السابع: لا نعلم ما هو الخبر الذي احتج به الحافظ ابن عساكر. لكن ابن تيمية يصور أنا نقابل مثل الخبر المذكور في الباب بالموضوعات. وهذا إيهام لأن الأدلة العقلية والنقلية كلها متضافرة على تنزيه الله عز وجل عن الجسمية ولوازمها. فقد يستشهد أحدهم بكلام يستعذب صياغته وإن كان لا يصح إسناده إلى قائله لكن لما وافق أدلة التنزيه لم يبطل

الاحتجاج به بالمرة لأن حجيته ليست مبنية على وصف القائل فصح الاستشهاد بـــه. لكـــن التشكيك في سنده لا يعني أن معارضه سلم من قوامع التنزيه وقواطعه.

ومما استدلوا به أيضاً:

ما أخرجه عثمان الدارمي بسنده عن عطاء بن يسار قال: (أتى رجل كعباً وهو في نفر فقال يا أبا إسحاق حدثني عن الجبار فأعظم القوم قوله فقال كعب دعوا الرجل فإن كان جـــاهلاً تعلم وإن كان عالماً ازداد علما ثم قال كعب أخبرك أن الله خلق سبع سموات ومـــن الأرض مثلهن ثم جعل ما بين كل سماءين كما بين السماء الدنيا والأرض وكثفهن مثل ذلك **ثم رفع العرش فاستوى عليه فما في السموات سماء إلا لها أطيط كأطيط الرحل العلافي أول مـــا يرتحل من ثقل الجبار فوقهن**)[1]

واضطرب المنتسبون إلى السلف في هذا الخبر أيضاً فبعد أن أخرجه الدارمي في السنة احتج به ابن القيم[2]. واستنكر الذهبي لفظة من ألفاظه فذكر الخبر من أوله إلى أن قال: (..كـــأطيط الرحل أول ما يرتحل وذكر كلمة منكرة لا تسوغ لنا والإسناد نظيف..)[3]

أما ابن تيمية رحمه الله فلم يستنكر هذه اللفظة بل زعم أن هذا الجزء من الخبر لو كان منكراً في دين الإسلام عندهم لم يحدِّث به الأئمة على هذا الوجه. وزعم أن الخبر يحتمل أن يكـــون مما تلقاه كعب عن الصحابة. وأن هذه الرواية من روايات أهل الكتاب التي ليس عندنا مـــا يكذبها. واستشهد له بتوالف وظلمات بعضها فوق بعض فقال رحمه الله:(وهـــذا الأثـــر وإن كان هو رواية كعب فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب **ويحتمل أن يكون مما تلقاه عن الصحابة** ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا يدافعها ولا يصدقها ولا يكـــذبها. فهؤلاء الأئمة المذكورون في إسناده هم من أجل الأئمة وقد حدثوا به هم وغيرهم و لم ينكروا

---

(1) الرد على الجهمية 59/1 (88) وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 611/2(234)
(2) اجتماع الجيوش الإسلامية 68و163 وانظر معارج القبول للحكمي 180/1.
(3) العلو للعلي الغفار 121/1

ما فيه من قوله من ثقل الجبار فوقهن **فلو كان هذا القول منكراً في دين الإسلام عنـــدهم لم يحدثوا به على هذا الوجه.** وقد ذكر ذلك القاضي أبو يعلى فيما خرجــه مـــن أحاديـــث الصفات) ثم استشهد له بخبر خالد بن معدان وعبد الله بن مسعود في الثقل على العرش.ومـــا جاء في تفسير تفطر السموات[1]

والجواب من وجوه

الأول: يلزم ابن تيمية أن هذا القول ليس منكراً في دين الإسلام لأنه قد حدَّث بـــه الأئمـــة ولوكان منكراً لما فعلوا. فيكون إثبات الثقل لازماً له، والثقل من خواص الأجسام.

الثاني: أنا لا نسلم أن هذا الخبر يحتمل أن يكون كعب تلقاه عن الصحابة لأن ما يســـتنكره الحافظ الذهبي يُقطع بكونه أشد نكارة عند الصحابة الكرام. وحتى لو لم يستنكره أحد فـــإن إثبات لوازم الجسم لا يتصور أن يكون مقبولاً عند قوم أُنزل بين ظهرانيهم وعلى أسلوبهم في التعبير والبيان قول الله عز وجل: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"

الثالث: أن وصفه للمذكورين في إسناده بأنهم من أجل الأئمة تهويلٌ لو سمعه مـــن لم يـــألف أسلوبه لظن أن في سنده مالكاً والشافعي مع أن هؤلاء الأئمة لو كانوا في إسناده فـــلا يفيـــد صحة النسبة إليهم لأنه من رواية كاتب الليث[2]

الرابع: أنا لا نسلم أن هذه الرواية مما ليس عندنا شاهد يدافعها ويكذبها، بل كـــل القواطـــع النقلية والعقلية تدل على تكذيب من وصف الله عز وجل بالثقل ونحوه من خواص الأجسام.

ومما استدلوا به أيضاً:

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 1/570 -573

(2) هو عبد الله بن صالح أبو صالح المصرى 222 هـــ وهوصدوق كثير الغلط، ثبت فى كتابه، و كانت فيه غفلة. قال الحافظ فى تهذيب التهذيب 5/260 ☹وقال ابن حبان: منكر الحديث جدا، يروى عـــن الأثبات ما ليس من حديث الثقات، وكان صدوقاً فى نفسه، وإنما وقعت المناكير فى حديثه من قبل جار له كان يضع الحديث على شيخ عبد الله بن صالح، ويكتب بخط يشبه خط عبد الله، ويرميه فى داره بين كتبه، فيتوهم عبد الله أنه خطه فيحدث به)

ماأخرجه ابن أبي شيبة بسنده عن خصيف عن عكرمة عن ابن عباس في قوله "تكاد السموات يتفطرن من فوقهن "[1] قال:(**ممن فوقهن من الثقل**)[2]

وأخرجه من طريق آخر عن خصيف بلفظ (" **السماء منفطر به" قال بالله عز وجل**) [3]

وأخرجه الطبري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال:(**يعني من ثقل الرحمن وعظمته تبارك وتعالى**)[4]

وهذه أسانيد ضعيفة. والذي ذهب إليه جمهور المفسرين أن الضمير في الآية الكريمة يعود على يوم القيامة.[5]

---

(1) الآية (5) من سورة الشورى.

(2) كتاب العرش58 وخصيف بن عبد الرحمن الجزرى 137 هـ قال الحافظ فى تهذيب التهذيب144/3: (قال ابن المديني: كان يحيى بن سعيد يضعفه. وقال ابن حبان: تركه جماعة من أئمتنا، واحتج به آخرون).

وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 614/2(236) والحاكم في المستدرك 480/2(3653).

(3) كتاب العرش59 من طريق يحيى بن يمان عن شريك عن خصيف.

ويحيى بن يمان هو أبو زكريا الكوفى189 هـ قال المزي في تهذيب الكمال57/32(قال حنبل بن إسحاق عن أحمد بن حنبل ليس بحجة) أما شريك فهو شريك بن عبد الله النخعى177 هـ وهو صدوق يخطىء كثيرا انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 336/4.

وأخرجه أبو الشيخ في العظمة613/2(235) بلفظ (ممن فوقهن يعني الرب تبارك وتعالى) في سنده إلى خصيف أبو أسامة يرويه عن شريك وأبو أسامة هو حماد بن أسامة الكوفى 201 هـ ثقة ثبت ربما دلس، وكان بأخرة يحدث من كتب غيره انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 3/3. وأخرجه بسند فيه جابر الجعفى عن عكرمة عن ابن عباس قال: (ممتلئة به) كتاب العرش60. وجابر بن يزيد الجعفى 127 هـ ضعيف انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 48/2.

(4) تفسير الطبري 7/25 قال: (حدثني محمد بن سعد قال ثني أبي قال ثني عمي قال ثني أبي عن أبيه عن ابن عباس).

ومحمد بن سعد هو بن محمد بن الحسن بن عطية العوفي.. قال الخطيب كان ليناً في الحديث) انظر ترجمته في ميزان الإعتدال162/6 ، يرويه عن أبيه عن عمه وهو الحسين بن الحسن العوفي قال الذهبي في ميزان الإعتدال286/2 (ضعفه يحيى بن معين وغيره.. روى عنه ابنه الحسن وابن أخيه سعد بن محمد)

يرويه عن الحسن بن عطية (والد الحسين ومحمد) 181 هـ وهو ضعيف انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب294/2. ويرويه الحسن عن أبيه عطية بن سعد أبوالحسن العوفى 111 هـ وهو ضعيف انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 225/7. وانظر احتجاج ابن القيم به في اجتماع الجيوش 158.

(5) قال ابن كثير في التفسير439/4(قوله تعالى "السماء منفطر به" قال الحسن وقتادة أي بسببه من شدته وهوله ومنهم من يعيد الضمير على الله تعالى وروي عن ابن عباس ومجاهد وليس بقوي لأنه لم يجر له ذكر

ومع ذلك احتج بها ابن القيم وغيره، ونظمها ابن القيم في قصيدته النونية فقال:

(**وبسورة الشورى وفي مزمل****سر عظيم شأنه ذو شان**

في ذكر تفطير السماء فمن يرد**علماً به فهو القريب الداني**

لم يسمح المتأخرون بنقله**جنباً وضعفاً عنه في الإيمان**

بل قاله المتقدمون فوارس**الإسلام هم أمراء هذا الشان**

ومحمد بن جرير الطبري في**** تفسيره حكى به القولان)[1]

فلا يخفى أن المنع من نقله لِما في سنده من الضعف ولِما في متنه من النكارة لأن المسلمين يعلمون أن الثقل من لوازم الأجسام، فإن عُدَّ ذلك جبناً وضعفاً فهو جبنٌ مِن وصفِ الله عز وجل بما لا يليق، فلا يقدرون عليه بل تركوا اقتحام إثباته، وحاشا لله أن يكون فوارس الإسلام ضعفاءُ يمتطون مثل هذه المتون المنكرة ليحاربوا بها نصوص التنزيه المحكمة.

ومما استدلوا به أيضاً:

ما أخرجه عثمان بن سعيد بسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال:(إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهه، وإن مقدار كل يوم من أيامكم عنده ثنتا عشرة ساعة فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار فينظر فيها ثلاث ساعات فيطلع فيها على ما يكره فيغيظه ذلك **فأول من يعلم بغضبه الذين يحملون العرش يجدونه يثقل عليهم** فيسبحه الذين يحملون العرش وسرادقات العرش والملائكة المقربون...)[2]

ههنا) وانظر التبيان في تفسير غريب القرآن لابن قتيبة433/1 وفتح الباري لابن حجر675/8. والدر المنثور للسيوطي 321/8

(1) انظر شرح قصيدة ابن القيم513/1.واجتماع الجيوش 121 ومعارج القبول 790/2

(2) نقض الإمام عثمان بن سعيد475/1-476 وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير 179/9(8886) وهو عندهما من طريقين عن حماد ابن سلمة عن الزبير أبي عبد السلام عن أيوب بن عبد الله الفهري عن ابن مسعود.

أما حماد بن سلمة فالكلام في أحاديثه في العقائد معروف تكرر. وأبو عبد السلام ذكره الامام مسلم في الكنى 656/1 فقال:(أبوعبد السلام الزبير بن جواتشير عن أيوب بن عبد الله بن مكرز روى عنه حماد بن

ومع هشاشة هذا السند وموافقة متنه لما حكي عن المبتدعة اليونسية[1] فقد تابع ابـــن تيميـــة وابن القيم رحمهما الله عثمانَ بنَ سعيد على الاحتجاج به[2]

ومما جاء في الجلوس أيضاً:

ما أخرجه عثمان بن سعيد بسنده عن أسماء بنت عميس أن جعفراً رضي الله عنهما جاءها إذ هم بالحبشة وهو يبكي فقالت: ما شأنك؟ قال: رأيت فتى مترفاً من الحبشة شاباً جسيماً مـــر على امرأة فطرح دقيقاً كان معها فنسفته الريح فقالت أكِلُك **إلى يوم يجلس الملـــك علـــى الكرسي** فيأخذ للمظلوم من الظالم)[3]

سلمة) وقال ابن حجر في تعجيل المنفعة135/1(جواتشير اسم فارسي أوله جيم مضمومة وبعد الألـــف مثناة فوقانية مفتوحة ومعجمة مكسورة).

أما أيوب بن عبد الله بن مكرز فقد قال الذهبي في ميزان الإعتدال 60/1(قال ابن عدي له حديث لا يتابع عليه)

وأخرج نحو هذا اللفظ عبد الله بن أحمد في السنة 455/2(1026) عن خالد بن معدان من رواية ابنتـــه التي تعد في المجاهيل وهي عبدة بنت خالد.

وقال ابن حبان في المجروحين165/1(أيوب بن عبد السلام شيخ كأنه كان زنديقاً يروى عن أبي بكرة عن بن مسعود إن الله تبارك وتعالى إذا غضب انتفخ على العرش حتى يثقل على حملته روى عنه حماد بن سلمة كان كذاباً لا يحِلُّ ذكر مثل هذا الحديث ولا كتابته إلا دهري يوقع الشك في قلب المسلمين بمثـــل هـــذه الموضوعات نعوذ بالله من حالة تقربنا إلى سخطه) وقد تحامل الذهبي على ابن حبان في إنكاره على مـــن روى هذا الحديث فقال في ميزان الإعتدال460/1

(.. لا أعرف له إسناداً عن حماد فيتأمل هذا فإن ابن حبان صاحب تشنيع وشغب). فلا يعاب على ابـــن حبان غيرته على عقيدة المسلمين في ربهم وقد تأملنا كما أراد الحافظ الذهبي فوجدناه في معجم الطـــبراني ونقض الدارمي أيضا.

(1) قال الشهرستاني في الملل والنحل188(أصحاب يونس بن عبدالرحمن القمي مولى آل يقطين زعم أن الملائكة تحمل العرش والعرش يحمل الرب تعالى إذ قد ورد في الخبر أن الملائكة تئط أحيانا من وطأة عظمة الله تعالى على العرش)

(2) انظر بيان تلبيس الجهمية572/1 واجتماع الجيوش 159 وشفاء العليل 23/1

(3) نقض عثمان بن سعيد416/1. وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف 315/7(145). وعنه الدارمي. وفي سنده انقطاع بين أبي إسحاق السبيعي وسعد بن معبد فإنه لم يرو عنه إلا ابنه الحسن بن سعد كما في ترجمته في تهذيب الكمال35/10 وانظر علل ابن أبي حاتم228/2(2171) والعلو للـــذهبي بتحقيـــق السقاف 276

وهذا لا يجوز الاحتجاج به لو صح إسناده لأنه كلام نصرانية، فكيف إذا لم يصح؟ وكيف إذا كان مع ذلك كله مخالفاً للقرآن والسنة. ومع ذلك كله احتج به الدارمي والذهبي وغيرهما[1]

ونقل ابن القيم تفسير الاستواء بالجلوس عن ابن عباس

فقال:(وفي تفسير السدي عن أبي مالك وأبي صالح عن ابن عباس "**الرحمن على العرش استوى" قال قعد**)[2] وهذا لا يصح عنه[3]

واحتج ابن القيم في تفسير الاستواء بامتلاء العرش وأطيطه

فقال: (قال حماد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن الشعبي عن ابن مسعود قال **إن الله ملأ العرش حتى أن للعرش أطيطاً كأطيط الرحل**)[4]

وقد كفانا كلام الدارمي في هذا الخبر عن بيان أنه يستلزم التجسيم لا محالة. فقال كلاماً خطيراً لا بد من نقله بحروفه قال: (وروى المعارض أيضاً عن الشعبي أنه قد ملأ العرش حتى إن له أطيطاً كأطيط الرحل. ثم فسر قول الشعبي أنه قد ملأه آلاء ونعماً حتى إن له أطيطاً لا على تحميل جسم فقد حمَّل الله السموات والأرض والجبال الأمانة فأبين أن يحملنها والأمانة ليست بجسم فكذلك يحتمل ما وصف على العرش.

---

(1) انظر العلو للعلي الغفار82/1 ومعارج القبول178/1.

(2) اجتماع الجيوش الإسلامية 158. وانظر بيان تلبيس الجهمية434/1.

(3) لأن السدي هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدى قال الحافظ في ترجمته في تهذيب التهذيب 314/1: (وقال الجوزجاني: حدثت عن معتمر عن ليث ــ يعني ابن أبي سليم ــ قال: كان بالكوفة كذابان، فمات أحدهما، السدى والكلبي. كذا قال، و ليث أشد ضعفاً من السدى. وقال العقيلي: ضعيف، وكان يتناول الشيخين. وحكى عن أحمد: إنه ليحسن الحديث إلا أن هذا التفسير الذي يجيء به قد جعل له إسناداً واستكلفه) وأبو صالح هو باذام =

= ويقال باذان مولى أم هانيء بنت أبي طالب وهوضعيف يرسل انظر ترجمته في تهذيب التهذيب417/1.وأبو مالك هو غزوان الغفارى (مشهور بكنيته) انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 246/23.

(4) اجتماع الجيوش 160، وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 593/2.

ولا يصح لأنه من رواية حماد بن سلمة عن وعطاء بن السائب. وقد سبق ترجمته في أكثر من موضع.

فيقال لهذا المعارض: لجلجت ولبَّست حتى صرحت بأن الله ليس على العرش إنما عليه آلاؤه ونعماؤه فلم يبق من إنكار العرش غاية بعد هذا التفسير. ويلك فإن لم يكن على العرش بزعمك إلا آلاؤه ونعماؤه وأمره فما بال العرش يتأطط من الآلاء والنعماء لكأنها عندك أعكام الحجارة والصخور والحديد فيتأطط منها العرش ثقلاً، **إنما الآلاء طبائع أو صنائع ليس لها ثقل ولا أجسام يتأطط منها العرش**، مع أنك قد جحدت في تأويلك هذا أن يكون على العرش شيء من الله ولا من تلك الآلاء والنعماء إذ شبهتها بما حمَّل الله السموات والأرض والجبال من الأمانة فقد أقررت بأنه ليس على العرش شيء...ففي دعواك ليس على العرش شيء من تلك الآلاء والنعماء التي ادعيت كما ليس على السموات والأرض والجبال من تلك الأمانة شيء)[1]

ففي هذا الكلام يرفض الدارمي تأويل أطيط العرش من النعم والآلاء لأن الأطيط إنما يحصل من الثقل، والآلاء والنعماء ليست كالحجارة والحديد والأجسام التي لها ثقل يحصل منه الأطيط.

ونضيف إلى ما ذكره الدارمي لازماً آخر وهو امتلاء العرش به فإن ما يحصل امتلاء الأجسام بما يشغلها من الأجسام!؟

وحكى تقي الدين الحصني إثبات هذا الخبرعن القاضي أبي يعلى فقال

(ثم إن هذا القاضي روى عن الشعبي أنه قال أن الله قد ملأ العرش حتى أن له أطيطاً كأطيط الرحل وهو كذب على الشعبي. وقال بعضهم ثم استوى على العرش قعد عليه. وقال إبن الزاغوني خرج عن الإستواء بأربعة أصابع. ولهم ولأتباعهم مثل ذلك خبائث كلها صريحة في التشبيه والتجسيم لا سيما في مسألة الإستواء وهو سبحانه وتعالى متنزه عما لا يليق به من صفات الحدث)[2]

---

(1) نقض عثمان بن سعيد 2/800-802

(2) دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل أحمد 16.

فهل من سبيل إلى دفع التجسيم عن من رضي بهذا الخبر واحتج به ليوافق في ذلك ما حكـــي عن بعض أصحاب هشام بن الحكم كما قال الامام الأشعري: (وقال بعـــض أصـــحابه إن البارىء قد ملأ العرش وإنه مماس له، وقال بعض من ينتحل الحديث إن العرش لم يمتلىء بـــه وإنه يقعد نبيه عليه السلام معه على العرش)[1]

ومما استدلوا به حكاية تفسير الاستواء بالاستقرار عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ابن القيم: (قول إمامهم (المفسرين) ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما **ذكر البيهقي عنه في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى قال استقر)**[2]

وهذا النقل مثال على أسلوبه في العزو فإذا سمع العامي هذه الحكاية عن ترجمان القرآن فمـــا عساه يخالفه في تفسير الاستواء به. وإذا رجعت إلى مكان هذه الرواية التي اعتمد عليها ابـــن القيم علمت أنه اطلع على تكذيب هذه الرواية عن ابن عباس ومع ذلك لم يتورع من حكايته مزخرفاً بأنه قول ترجمان القرآن فقد قال البيهقي في سند هذه الرواية في نفس الصفحة الـــتي نقل فيها هذا القول عن ابن عباس: (وأبو صالح[3]هذا والكلبي[4] ومحمد بن مروان[5] كلـــهم متروكٌ عند أهل الحديث لا يحتجون، بشيء من رواياتهم لكثرة المناكير فيها وظهور الكـــذب منهم في رواياتهم)[6] ثم أطال في ترجمتهم واعتراف بعضهم بالكذب وشهادة علماء الجـــرح عليهم بمثله

---

(1) مقالات الإسلاميين211

(2) اجتماع الجيوش 157.وانظر نحوه في معارج القبول202/1. وهو في الأسماء والصـــفات للبيهقـــي 520

(3) هو باذام، و يقال باذان، أبو صالح، مولى أم هانىء بنت أبي طالب قال الحافظ فى تهذيب التهـــذيب 417/1: (وقال ابن المديني، عن القطان، عن الثورى: قال الكلبى: قال لى أبو صالح: كل ما حـــدثتك كذب...وقال ابن حبان: يحدث عن ابن عباس، و لم يسمع منه).

(4) هو محمد بن السائب 146 هـــ متهم بالكذب، ورمي بالرفض قال الحافظ فى تهـــذيب التهـــذيب 180/9:(وقال ابن حبان: وضوح الكذب فيه أظهر من أن يحتاج إلى الإغراق فى وصفه، روىعـــن أبى صالح التفسير، وأبو صالح لم يسمع من ابن عباس، لا يحل الاحتجاج به)

(5) محمد بن مروان السدى الصغير متهم بالكذب انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 437/9.

(6) الأسماء والصفات 520-521.

وفي موضع آخر يزخرف ابن القيم هذا القول ويحكيه عن البغوي فيقول مهولاً:(قول الإمـــام محي السنة الحسين بن مسعود البغوي قدس الله روحه: قال في تفسيره الذي هـــو شـــجى في حلوق الجهمية والمعطلة في سورة الأعراف في قوله تعالى:"ثم استوى على العرش" قال الكلبي ومقاتل استقر)[1]

فإذا رجعت إلى تفسير البغوي علمت أنه حكى هذا القول مع قول المعتزلة في مقابل قول أهل السنة فهل يعقل أن يختار قولاً مخالفاً لما حكاه عن أهل السنة. قال رحمه الله: (ثم استوى على العرش قال الكلبي ومقاتل: استقر. وقال أبو عبيدة صعد. وأولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء.

فأما أهل السنة فيقولون الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف، يجب علـــى الرجـــل الإيمان به ويكل العلم فيه إلى الله عز وجل..)[2] فأين هذا من ذاك ؟

فالحاصل أن ترجمان القرآن والبغو ي بريئان مما نسبه ابن القيم إليهما فإن كان يصح عن أحد فعن الكلبي ومقاتل، وهو الذي صرح ابن القيم باختياره فقال: (**والاستواء في اللغة معلـــوم مفهوم وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه**)[3]

وقال:

(وانظر إلى الكلبي أيضاً والذي****قد قاله من غير ما نكران)[4]

وإذا كان هذا أسلوب ابن القيم في العزو فما عسانا نقول إذا وقفنا على من ينسب هذا القول إلى ابن عباس معزواً إلى صحيح البخاري كما فعل ذلك صديق القنوجي فيقول:(قال النسفي تفسير العرش بالسرير والاستواء بالاستقرار كما تقول المشبهة باطل. وأقول يا مسكين أمـــا شعرت أن العرش في اللغة هو السرير والاستواء هنا الاستقرار. وبه فسر حبر الأمة وترجمـــان القرآن ابن عباس كما في صحيح البخاري. وليس في ذلك تشبيه أصلاً)[5]

---

(1) اجتماع الجيوش 122

(2) تفسير البغوي 164/2

(3) حاشية ابن القيم20/13

(4) انظر شرح قصيدة ابن القيم 440/1.

(5) فتح البيان 524/2

ويتقدم الزمن قليلاً فيصبح هذا التفسير مشهوراً عن السلف قال ابن عثيمين رحمه الله: (أما تفسير استواء الله تعالى على عرشه باستقراره عليه فهو مشهور عن السلف نقله ابن القيم في النونية وغيره)[1]

أما ابن تيمية رحمه الله فيحكيه في أكثر من موضع من غير أن يعترض عليه. بل يحكيه على أنه من أقوال أهل الحديث فيقول معرفاً بابن قتيبة: (..وهذا تأويل طائفة من أهل العربية منهم أبو محمد بن عبدالله بن قتيبة ذكر فى كتاب مختلف الحديث له الذي رد فيه على أهل الكلام الذين يطعنون فى الحديث) ثم ينقل قوله: (..فكيف يسوغ لأحد أن يقول إنه بكل مكان على الحلول مع قوله "الرحمن على العرش استوى" أى استقر قال الله تعالى: "فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك "[2] أى استقررت..)[3] ويقول أيضاً: (وقال عبدالله بن المبارك ومن تابعه من أهل العلم وهم كثير إن معنى استوى على العرش استقر)[4]

فإن كان ابن تيمية رحمه الله يرى في تفسير الإستواء بالإستقرار شيئاً من مخالفة التنزيه فهل يسعه السكوت عنه وهو يحكيه عن مدافع عن أهل الحديث وعن عبد الله بن المبارك رحمه الله وعن كثير من أهل العلم؟

وإن لم يتضح لديه وجه استلزامه التجسيم بيِّنًا وجه استلزامه لكن بَعدَ أن نَنقلَ بعض ما اغتر به المعاصرون بنقل ابن تيمية وابن القيم من أتباع منهجهم، من ذلك قول ابن عثيمين: **(الاستواء إذا قيد بعلى كقوله: " لتستووا على ظهوره "**[5] **معناه العلو والاستقرار فاستواء الله على عرشه معناه علوه واستقراره عليه علواً واستقراراً يليق بجلاله)**[6]

---

(1) مجموع رسائله وفتاويه 196/1

(2) الآية (28) من سورة المؤمنون.

(3) مجموع الفتاوى 404/5 وانظر تأويل مختلف الحديث 271

(4) مجموع الفتاوى 519/5. وانظر بيان تلبيس الجهمية622/1

(5) الآية (13) من سورة الزخرف.

(6) فتح رب البرية 40/4

ويقول عبد الله الجبرين: (**أكثر أهل السنة يقول "استوى على العرش" استقر عليه** ويقولون هذه لغة القرآن: "واستوت على الجودي "[1] يعني استقرت على الجودي..وإذا قلنا إن استوى بمعنى ارتفع أو بمعنى استقر فإننا نتوقف عن الكيفية نقول الله أعلم بكيفية ذلك)[2]

فواعجباً من قوم زعموا أنهم لا يصفون الله عز وجل إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ثم قالوا استقر على العرش فأين ذلك من قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" ؟ وزعموا أنهم أتباع أهل الحديث فنسبوا إلى ابن عباس ما روي عنه بما نص المحدثون على أنه أوهى الأسانيد إليه وقبلوا في وصف الله عز وجل سنداً سماه المحدثون سلسلة الكذب[3]. بل إن عجبي لا يكاد ينتهي من قوم أقاموا الدنيا على من فسر الاستواء بالاستيلاء وعدوا ذلك تحريفاً وتعطيلاً ثم فسروه بالاستقرار. أما اللغة فالاستواء يُستعمل فيها في الاستقرار والاستيلاء، قال الجوهري: (واستوى على ظهر دابته، أي علا واستقر.. واستوى إلى السماء، أي قصد واستوى، أي استولى وظهر.وقال:

قد استوى بشر على العراق****من غير سيف ودم مهراق)[4]

فمع علمهم بموافقة اللغة على تفسيره بالاستيلاء لكنهم تركوه بزعمهم أنه يقتضي المغالبة فإن كان الاستيلاء يقتضي المغالبة فالاستقرار يقتضي سبق اضطراب أو اعوجاج. بل زعم أحدهم أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستواء المقيد بعلى: (كقوله "لتستووا على ظهوره".. فهذا معناه العلو والارتفاع والاعتدال)[5]

---

(1) الآية (44) من سورة هود.
(2) التعليقات الزكية 220وانظر مختصر الأجوبة الأصولية لعبد العزيز السلمان 81 و"الرحمن على العرش استوى " لعبد الله السبت 38 ومختصر العقيدة الإسلامية لطارق السويدان 25 وتعليقات ابن عثيمين على الواسطية 281/4 ومنهج أهل السنة له أيضاً 188/5 والماتريدية دراسة وتقويما لأحمد اللهيبي327 والعقيدة الصافية لسيد سعيد السيد 350.
(3) انظر تدريب الراوي للسيوطي 181/1
(4) الصحاح 2385/6 (سوا) وانظر لسان العرب 414/14(سوا) وانظر وانظر خزانة الأدب 40/2
(5) مختصر الأجوبة المفيدة لعبد العزيز السلمان 82

فمن يستنكف من المغالبة كيف يسوغ له إثبات الاعتدال والاستقرار؟ مع أن الجواب عن ما ذكروه حاضر غير متكلف لأن الاستيلاء كقوله تعالى: "والله غالـــب علـــى أمـــره "[1] ولا يستلزم المعنى المحذور. أما الاستقرار فيقتضي سبق اضطراب واعوجاج.

ثم إن ما يذكره القوم بعد إثبات الاستقرار من عده استقراراً يليق بجلاله وتورعهم عـــن إثبات كيفيته لا ينفع لأنهم فسروا الاستواء إذا أضيف إلى الله عز وجل بالإستواء على الفلك والدابة وكل ذلك من استقرار الأجسام على الأجسام فهذا هو التشبيه، ونفي العلم بالكيفية لا يزيد على استواء أي جسم على جسم بكيفية لا نعلمها لكنه على كل حال يســتلزم أن يكون فوقه عالياً عليه وهذا مشترك بين سائر الأجسام، وما هو مشترك بين سائر الأجســام. ولا يكون لائقاً بمن ليس كمثله شيء أن يكون ما يلزم من استواء الأجسام من لوازم استوائه أيضاً.[2] فكيف إذا انضاف إلى إثبات لازم العلو والفوقية الحسية إثبات الثقل والأطيط ؟

ثم نقول على سبيل الاعتراض: بم تنكرون على من يقول العرش في اللغـــة هـــو الســـرير والاستواء على العرش في اللغة هو القعود عليه. فنثبت قعوداً يليق بجلاله ليس كقعود الخلـــق، وإذا قلنا استوى بمعنى قعد فإننا نتوقف عن الكيفية ونقول الله أعلم بكيفية ذلك. وكـــذلك الركوب والجلوس. فما الفرق بين الاستقرار والجلوس أو القعود أو الركوب؟

لا يقال الاستواء في اللغة هو الاستقرار لأن اللغة تحتمل تفسيره بذلك أيضاً وهذا ظاهر.

ولا يقال إن السلف أثبتوا الاستقرار دون غيره لأنا بينا براءة السلف من هذا التفسير. وعلى فرض ثبوته يكون اجتهاداً في تفسير الاستواء لا يمنع اجتهاداً غيره. بل بعض ما نقـــل عـــن السلف من الجلوس لا يزيد ضعفه على ضعف ما نقل به الاستقرار.

فإن قيل: الجلوس لا يليق بجلاله ؟

قلنا: إنما نثبت الجلوس على الوجه الذي يليق بجلاله وإن كنا نجهل كيفيته.

---

(1) الآية (21) من سورة يوسف.

(2) انظر الافتصاد في الاعتقاد للغزالي 35 وتفسير الرازي 121/14.

وهكذا كل ما تسألون عنه نجيبكم بما أجبتم عن الاستقرار حتى تبينوا الفرق. أو يتبين لكم إثبات الاستواء على وجه لا يلزم منه لوازم استواء الأجسام من العلو الحسي والتمكن والجلوس والإثقال على العرش ونحو ذلك من اللوازم.

ماجاء في الاستلقاء

قال أبو بكر بن أبي عاصم في كتابه السنة: (قال أبو إسحاق إبراهيم الحزامي وقـــرأت من كتابه ثم مزقه وقال لي واعتذر إلي: حلفت أن لا أراه إلا مزقته فانقطع من طرف الكتاب عن محمد بن فليح عن سعيد بن الحارث عن عبدالله بن منين قال بينا أنا جالس في المسجد إذ جاء قتادة بن النعمان فجلس فتحدث ثم ثاب إليه ناس فقال انطلق بنا يا ابـــن مـــنين إلى أبي سعيد الخدري فإني قد أُخبرت أنه قد اشتكى قال فإنطلقنا حتى دخلنا على أبي سعيد فوجدناه مستلقياً رافعاً إحدى رجليه على الآخرى فسلمنا وقعدنا فرفع قتادة يده فقرصه قرصة شديدة قال أبو سعيد: أوجعتني. قال ذلك أردت ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول **لما قضى الله خلقه استلقى ثم وضع إحدى رجليه على الآخرى ثم قال لا ينبغي أن يُفعل مثل هذا،** قال أبو سعيد نعم)[1]

واضطرب القوم في هذا الخبر فبعد أن خرجه من خرجه في كتب السنة اشتد إنكار بعضـــهم على من تأوله أو أنكره.

فحكى الدارمي وجهاً في تأويله ثم قال منكراً على من تأوله: (..ثم فسره المعـــارض بـــأسمج التفسير وأبعدِه من الحق وهو مقر أن النبي قد قاله... فيقال لهذا المعارض من يتوجه لنقيضـــة هذا الكلام من شدة استحالته وخروجه عن جميع المعقول عند العرب والعجم حتى كأنه ليس من كلام الإنس...)[2]

---

(1) 248/1(568). وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير 13/19والبيهقي في الأسماء والصفات 448. وعزاه الألباني في تخريج السنة لابن أبي عاصم إلى ابن منده في المعرفة(21321) من طريق المؤلف.
وعزاه ابن القيم في اجتماع الجيوش 54/1 إلى الخلال في كتاب السنة وقال (..بإسناد صحيح على شرط البخاري) وانظر نحوه في إبطال التأويلات 188/1.ومعارج القبول149/1 ومختصر العلو للألبـــاني 98. وقال الذهبي في العلو 63/1 رواته ثقات رواه أبو بكر الخلال في كتاب السنة له. مع أن في إسناده فلـــيح بن سليمان 168 هــ نقل في ميزان الإعتدال 442/5 تضعيفه عن ابن معين وأبي حاتم والنسائي.ويرويه فليح عن سعيد بن الحارث قال الذهبي في ميزان الإعتدال 169/2: (لا يعرف). ويريه سعيد عن عبد الله بن منين عن قتادة ورواية عبد الله بن منين عن قتادة منقطعة كما ذكر البيهقي في الأسماء والصفات 448. قال الذهبي في ميزان الإعتدال 169/2: (لا يعرف)
(2) نقض الإمام عثمان بن سعيد802/2-806

ولا بد من التنبيه على أمرين

الأول: غلطه في فهم موقف أهل التأويل فمن اشتغل بتأويل هذه الأخبار إنما يشتغل بـــذلك على فرض صحتها. وقد يفعل ذلك بعد تضعيفها كما فعل الحافظ الحافظ البيهقي الذي ذكر وجه تأويله بعد ما أعله وقال: (فلا نقبل المراسيل في الأحكام فكيف في هذا الأمر العظيم)[1]

الثاني: أن الدارمي استقبح وجه تأويله ورمى المؤول بما هو أحق به. فلم يخف حتى على بعض أتباع منهج الدارمي استحالة هذا الخبر ونكارة متنه. حتى حكم بعضهم بأنــه مـــن وضـــع اليهود[2] وهذا الرواي له يخجل منه ويحلف على تمزيقه. وهؤلاء نفر من أتباع منهجه يحذفون من الخبر ما اشتغل المؤول بتأويله[3]. كل ذلك لأن كل كلمة منه شاهدٌ مـــن نفســـه علـــى نقضه.

أما أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الاستلقاء لأجل ما ذكـــر فيكذِّبـــه مـــا ثبـــت في الصحيحين وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك وكذلك أبو بكر وعمـــر. من ذلك ما أخرجه الإمام البخاري بسنده (عن عباد بن تميم عن عمه أنه أبصر النبي صلى الله عليه وسلم يضطجع في المسجد رافعاً إحدى رجليه على الأخرى)[4] فلو كان النـــهي عـــن الإستلقاء لأجل ماذكر ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما الاستلقاء بعد الفراغ من العمل فإنما يفعله من لا يوصف بقوله تعالى: "ولقـــد خلقنـــا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب "[5]

---

(1) الأسماء والصفات 448 –450 وانظر مشكل الحديث لابن فورك 42 وإيضاح الدليل لابن جماعة 29

(2) قال الألباني في تخريج كتاب السنة لابن أبي عاصم 248/1 (إسناده ضعيف والمتن منكر كأنه مـــن وضع اليهود)

(3) انظر اجتماع الجيوش 54/1 ومعارج القبول149/1 ومختصر العلو للألباني 98.

(4) صحيح البخـــاري 2225/5 بـــاب الاســـتلقاء ووضـــع الرجـــل علـــى الأخـــرى (5624) و180/1(463). وهو في صحيح مسلم 1662/3(باب في إباحة الاستلقاء ووضع إحدى الرجلين على الأخرى(2100)

(5) الآية (38) من سورة ق.

واشتد ابن القيم على من أنكر هذا الخبر فقال بعد أن تحدث عن المعطلة الذين يقـــابلون الأخبار بالمنع والمعارضة: (إن كل واحد من هذين الأمرين أعني المنع والمعارضة ينقســـم إلى درجات متعددة. فأما المنع فهو على ثلاث درجات.أحدها منع كون الرسول جاء بـــذلك أو قاله. الدرجة الثانية منع دلالته على ذلك المعنى. وهذه الدرجة بعد التنزل إلى الاعتراف بكونه قاله. الدرجة الثالثة منع كون قوله حجة في هذه المسائل.

والدرجات الثلاث قد استعملها المعطلة النفاة فأما الأولى فاستعملوها في الأحاديث المخالفـــة لأقوالهم وقواعدهم ونسبوا رواتها إلى الكذب والغلط والخطأ في السمع واعتقاد أن كثيراً منها من كلام الكفار والمشركين كان النبي يحكيه عنهم فربما أدركه الواحد في أثناء كلامه بعـــد تصديره بالحكاية فيسمع المحكيَّ فيعتقده قائلاً له لا حاكياً فيقول قال رسول الله، كما قالـــه بعضهم في حديث قتادة بن النعمان في الاستلقاء قال يحتمل أن يكون النبي حدَّث بـــه عـــن بعض أهل الكتاب على طريق الإنكار عليهم فلم يفهم عنه قتادة بن النعمان إنكاره فقال قال رسول الله ... قالوا فلهذا الاحتمال تركنا الاحتجاج بأخبار الآحاد في صفات الله عز وجل. فتأمل ما في هذا الوجه من الأمر العظيم أن يَشتبه على أعلم الناس بالله وصـــفاته وكلامـــه وكلامِ رسوله كلامُ الرسول الحق الذي قاله مدحاً وثناءً على الله بكلام الكفـــار المشـــركين الذي هو تنقصٌ وعيبٌ فلا يميز بين هذا وهذا ويقول قال رسول الله لِما يكون من كلام ذلك المشرك الكافر، فأي نسبة جهل واستجهال لأصحاب رسول الله فوق هذا أنه لا يميز أحدهم بين كلام رسول الله وكلام الكفار والمشركين ويميز بينهما أفراخ الجهمية والمعطلة.

وكيف يستجيز من للصحابة في قلبه وقار وحرمة أن ينسب إليهم مثل ذلك؟ ويا لله العجب هل بلغ بهم الجهل المفرط إلى أن لا يفرقوا بين الكلام الذي يقوله رســـول الله حاكيـــاً عـــن المشركين والكفار والذي يقوله حاكياً له عن جبريل عن رب العالمين ولا بين الوصف بما هو مدح وثناء وتمجيد لله ووصفه بما هو ضد ذلك فتأمل جناية هذه المعرفة على النصوص. ومن تأمل أحاديث الصفات وطرقها وتعدد مخارجها ومن رواها من الصـــحابة علـــم بالضـــرورة بطلان هذا الاحتمال وأنه من أبين الكذب والمحال. فوالله لو قاله صاحب رسول الله من عند

نفسه لكان أولى بقبوله واعتقاده من قول الجهمي المعطل النافي فكيف إذا نسبه إلى رسول الله)[1]

وهو بذلك يشير إلى قول الحافظ البيهقي رحمه الله بعد تضعيف هذا الخبر:(ثم إن صح طريقه يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم حدث به عن بعض أهل الكتاب على طريقة الإنكار فلم يفهم عنه قتادة بن النعمان إنكاره..)[2]

ولابد من التنبيه على ما فيه من وجوه

الأول: أنه يعدُّ هذا التصرفَ في هذا الخبر من فعل المعطلة النفاة وهذا يوهم اعترافه به وإثباته له. فإذا انضم إلى ذلك ما في سياقة كلامه من تمثيله بهذا الخبر على ما صح سنده مما فيه مدح وثناء لله عز وجل تقوى هذا الوهم، ولسنا نريد بذلك إلزامه به، بل نريد التنبيه على أن خوض ابن القيم في المتشابه وحربه التي أعلنها على التأويل ربما يوقع العوام في ما يوهمه كلامه.

الثاني: أن نبين تهويل ابن القيم في ما ألزم به المخالف من تجهيل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن البيهقي ذكر هذا على سبيل الاحتمال إن صح الخبر وكيف يصح وقد أعله بالضعف مع الانقطاع والنكارة؟ فإن غيرته على نسبة الاستلقاء إلى الله عز وجل ينبغي أن تكون فوق غيرته على نسبة الجهل إلى أحد الصحابة، لكن الخبر لم يصح فلا يلزمنا استجهال ولا استلقاء.

الثالث: أن هذا الإشتباه والجهل يَلزَمه ويَلزَم أتباع منهجه فما عدَّه بعضهم من السنة والمدح والثناء على الله وما صح من الإسناد عدَّه غيرهم من وضع اليهود ونحو ذلك مما يعده ابن القيم من درجات التعطيل والنفي. من ذلك أن عبد الله بن أحمد يحكي في كتاب السنة عن السلف أن هذا القول من قول اليهود. فأخرج بسنده (عن أبي سفيان السعدي قال رأيت الحسن قد وضع رجل يمينه على شماله وهو قاعد قال قلت يا أبا سعيد تكره هذه القعدة قال

(1) الصواعق المرسلة 4/1527-1529
(2) الأسماء والصفات للبيهقي 450

فقال الحسن قاتل الله اليهود: (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيـــام ومـــا مسنا من لغوب)[1] فعرفت ما عنى فسكت) [2]

ومن ذلك قول محقق كتاب إبطال التأويلات بعد أن نقل كلام البيهقـــي مستشـــهداً بـــه: (والحديث فيه نكارة شديدة وهي ما أشار إليه البيهقي..)[3] وهؤلاء من خلفه لامن أفـــراخ الجهمية والمعطلة.

الرابع: أنه مما يشير إلى مصدر هذا الخبر ما أخرجه الطبري في تفسيره عن محمد بن قيس قال جاء رجل إلى كعب فقال يا كعب أين ربنا... فقال له الناس لتسكت عن هذا، فقال كعـــب دعوه فإن يك عالماً ازداد وإن يك جاهلاً تعلَّم، سألتَ أين ربنا، **وهو على العرش العظـــيم متكىء واضع إحدى رجليه على الأخرى... والله على العرش متكىء ثم تفطر السموات** ثم قال كعب اقرأوا إن شئتم: "تكاد السموات يتفطرن من فوقهن"[4])[5]

وقال الشهرستاني: (وقد اجتمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ مـــن خلـــق السموات والارض استوى على عرشه مستلقياً على قفاه واضـــعاً احـــدى رجليـــه علـــى الأخرى)[6]

ومن أقبح ما ذهب إليه أحدهم في هذا الخبر ما ذكره أبو يعلى الفراء بعد أن ذكر خبر قتـــادة وخبر كعب وأبطل وجوه تأويلهما فقال: (اعلم أن هذا الخبر يفيـــد أشـــياء منـــها **جـــواز الاستلقاء عليه** لا على وجه الاستراحة بل على صفة لا نعقل معناها، **وأن له رجلين يضـــع إحداهما على الأخرى** على صفة لا نعقل معناها إذ ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته لأنا لا نصف ذلك بصفات المخلوقين بل نطلق ذلك كما أطلقنا الوجه واليدين وخلـــق آدم

---

(1) الآية (38) من سورة ق.
(2) 526/2(1209). ونقل الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد 6/8 عن العوام بن حوشب قال سألت أبا مخلد عن الرجل يجلس فيضع إحدى رجليه على الأخرى فقال لا بأس به قال إنما كره ذلك اليهود
(3) إبطال التأويلات 188/1.
(4) الآية (5) من سورة الشورى.
(5) تفسير الطبري 7/25
(6) الملل والنحل 219

بهما والاستواء على العرش.. – قال – وخبر كعب تضمن شيئين أحدهما إثبات الرجلين صفة والثاني منع هذه الجلسة وكراهتها. وقام الدليل على جواز هذه الجلسة..وبقي **إثبات الرجلين على ظاهره** لأنه لم ينقل عنهم خلافه ولا رده فوجب الرجوع إليه)[1]

ولا يخفى ما أشرنا إليه مراراً من تترس القوم بلفظ الصفة في معنى الجارحة. فلو كان الاستلقاء والرجلا ن صفة لا نعقل معناها فكيف نُهينا عن الاستلقاء على صفة لا نعقل معناها لأنها فعل للخالق لا ينبغي لأحد من الخلق أن يفعل مثله؟

ثم إذا كان القدمان التي يضع إحداهما على الأخرى صفة فما معنى النهي عن وضعِ جارحة على جارحة لعلة هي التشبه بوضع صفة لانعقل معناها على صفة لا نعقل معناها؟!

وإذا كان إطلاقُ الاستلقاء مثل إطلاق الاستواء، وإطلاقُ الوجه واليدين مثلَ إطلاق رجلين يضع إحداهما على الأخرى وجعل إطلاقَ الجمبع إطلاقاً واحداً فقد انكشف التترس بإثبات الصفة في الوجه واليدين وأن ذلك لا ينفع فيه إثباته صفة لأنه أخبرنا أنا إذا وضعنا رجلاً على رجل مع الاستلقاء على الظهر فقد حصل منا فعلٌ لا ينبغي أن يكون إلا للخالق، وليس في ذلك ما يحتمل الإطلاق على سبيل الصفة.

(1) إبطال التأويلات 1/188-189

المسألة الثانية كونه تعالى فوق العرش والسموات

ما جاء في بعض الروايات أن الله فوق العرش:

ومن أهم ما استدلوا به على أن الله فوق العرش حديثُ سماكٍ بن حرب عن عبد الله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه قال:(كنت في البطحاء في عصابة وفيهم رسول الله فمرت سحابة فنظر إليها وقال ما تسمون هذه قالوا السحاب قال والمزن، قالوا والمزن، قال والعنان قالوا والعنان، قال هل تدرون ما بُعدُ ما بين السماء والأرض؟ قالوا لا ندري. قال إن بُعد ما بينهما إما واحدة أو اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة ثم السماء فوقها كذلك حتى عد سبع سموات ثم فوق السماء السابعة بحرٌ بين أعلاه وأسفله مثل ما بين سماء إلى سماء ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماء إلى سماء وفوق ظهورهم العرش أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء **ثم الله عز وجل فوق ذلك**)[1]

قال ابن عبد البر: (لا أعلم في هذا الباب حديثا مرفوعاً إلا حديث عبدالله بن عميرة وهو حديث مشهور بهذا الإسناد رواه عن سماك جماعة)[2]على اختلاف في رفعه[3].

وإسناده ضعيف على كل حال[4]. وقد اهتم القوم بالاحتجاج بهذا الخبر أي اهتمام. واضطربوا في ذلك أي اضطراب فبعد أن احتج به من خرجه في كتب السنة أو التوحيد

(1) أخرجه الإمام أحمد في المسند 206/1(1770) وهو في سنن أبي داود231/4(4723) (4724) وسنن ابن ماجه69/1(193).وسنن الترمذي 424/5(3320) وقال الترمذي:(هذا حديث حسن غريب) والرد على الجهمية للدارمي50/1 (72) ونقض عثمان بن سعيد1/ 473والسنة لابن أبي عاصم 253/1(577) ومسند أبي يعلى76/12 ومسند البزار135/4(1310) والتوحيد لابن خزيمة (102) والتوحيد لابن مندة14/1و163 و187/3 والمستدرك على الصحيحين316/2(3137) و410/2(3428) واعتقاد أهل السنة للالكائي389/3(650) وكتاب العرش للذهبي 55/1(9) (10) والعلو للعلي الغفار59/1

(2) التمهيد 139/7.

(3) وقد أشار إلى ذلك الترمذي في سننه424/5 (روى الوليد بن أبي ثور عن سماك نحوه ورفعه وروى شريك عن سماك بعض هذا الحديث وأوقفه ولم يرفعه) وأعله بذلك الاختلاف ابن الجوزي في العلل المتناهية24/1

(4) لأن سماك بن حرب 123 هـ صدوق تغير بأخرة انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 23/4. يرويه سماك عن عبد الله بن عميرة وهو مجهول لم يرو عنه إلا سماك، انظر ترجمته في المنفردات والوحدان للإمام

وتابعهم على ذلك كثير من المنسبين إلى منهج السلف[1] حاول ابن القيم أن يدافع عن تضعيفه وبذل وسعه في الحديث عن إسناده قبل سماك فلم يأت بشيء[2] وحتى لو صح إسناده إلى سماك فإن الكلام في من فوق سماك كاف في طرحه بالكلية، فكيف وهو لم يفلح في ذلك أيضاً. ومن الطبيعي أن يغررنا بعض المعاصرين بنقل تصحيح ابن القيم لهذا الخبر.[3] وعلى العادة اتهم ابن القيم من نقَدَ الحديث بالتجهم، فقال في أحد رواته عن سماك وما أحدثه من

مسلم 144. وقال= =الإمام البخاري في التاريخ الكبير 159/5: (ولا نعلم له سماعا من الأحنف). وانظر ترجمته في الضعفاء للعقيلي مع ذكر هذا الخبر فيه 284/2.

(1) انظر إثبات صفة العلو لابن قدامة 59 وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز 315 و شرح كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب 677/1 والفواكه العذاب لحمد بن ناصر 73 وأعلام السنة المنصورة للحكمي 206 وإثبات علو الله لحمد التويجري 22 والقول السديد لعبد الرحمن بن ناصر السعدي 206 وفتح رب البرية لابن عثيمين 123 وشرح قصيدة ابن القيم418/1 وقرة عين الموحدين لعبد الرحمن بن حسن 261 والجديد في شرح التوحيد لمحمد القرعاوي 342 والأجوبة المفيدة للجطيلي 50. وتحقيق التجريد للعجيلي 582/2. وغيرهم كثير.

(2) لأنه بنى دفاعه على كثرة طرقه عن سماك فقال في حاشيته على سنن أبي داود 5/13 (قد رد هذا الحديث بشيئين: أحدهما بأن فيه الوليد بن أبي ثور ولا يحتج به. والثاني –مخالفته في ذكر بعد المسافة بين السموات – أما رد الحديث الأول بالوليد بن أبي ثور ففاسد فإن الوليد لم ينفرد به بل تابعه عليه إبراهيم بن طهمان كلاهما عن سماك..ورواه أيضاً عمرو بن أبي قيس عن سماك.. ورواه الوليد بن أبي ثور عن سماك.. فأي ذنب للوليد في هذا..)

وقد بسط الجواب عنه العلامة الكوثري في مقال خصصه لنقد هذا الحديث ضمن مجموعة مقالاته 311 فقال:(هاهي الطرق تعددت بعد سماك رواه عنه الوليد بن أبي ثور وعمرو بن ثابت وعرو بن أبي قيس وشريك وإبراهيم بن طهمان وشعيب بن خالد إلا أن الأول منكر الحديث والثاني ضعيف والثالث عنده مناكير والرابع مختلف فيه والخامس ينفرد عن الثقات بأشياء معضلات والسادس انفرد عنه يحيى بن العلاء الكذاب). وانظر أيضاً الكلام على من دون سماك في العلل المتناهية لابن الجوزي25/1. وأجاب الكوثري عن تحسين الترمذي له فقال في تعليقه على السيف الصقيل140: (وتحسين الترمذي باعتبار أنه مروي عن سماك بطرق لا بمعنى أنه محتج به حيث قال حسن غريب ثم ذكر وقفه عن شريك عن سماك فتكون في رفعه علة أيضاً، ويحيى بن العلاء في مسند عبد الرزاق متروك، هكذا تكون حجج الناظم في السنة لا يبالى أن يكون الحديث من المفاريد أو أن يكون فيه منكر أو مجهول أو انقطاع..وقال ابن العربي في العارضة عن حديث الأوعال هذا: وروى غير ذلك ولم يصح شئ منه وإنما هي أمور تلفقت من أهل الكتاب ليس لها أصل في الصحة)

(3) وهو د- محمد بن خليفة محقق كتاب العرش للذهبي 287/1

الاضطراب في رفعه مرة ووقفه مرة: (فأي ذنب للوليد في هذا.. وإنما ذنبه راويتُه ما يخالف قول الجهمية وهي علته المؤثرة عند القوم)[1]

و لم يعدْ يُحتاج إلى الكشف عن تجنيه في الرمي بالتجهم على من احتاط في اعتقاده بربه فلم يزد على ما يستوجبه حتى العمل الشرعي من تحري الصحيح، ولكن هذا التحري تجهمٌ عند القوم إذا كان يوجب تنزيه الله عز وجل ونبذ هذه الشبهة ولو كانت خبراً ضعيفاً منقطعاً منكراً لا يعتدون هم أنفسهم بمثله.

واعترف آخرُ بضعفه ونكارة متنه، ولكن مع ذلك أصر على الاحتجاج به فقال: (وحيث الأوعال هذا مع ما فيه من الغرابة وما في إسناده من مقال إلا أن فيه من الدلالة على علو الله ما يوافق ما جاءت به الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة)[2]

ودعوى موافقته للفرآن والسنة هو البلية التي أشرنا إلى ما أدت إليه من إرجاع متشابه الكتاب إلى محكم التجسيم فلا يخفى أن الفوقية في هذا الخبر فوقيةٌ حسية حقيقية من لوازم الأجسام. وأين هذا من قول الله عز وجل: "وإنا فوقهم قاهرون"[3] ونحوه من الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة.؟

ثم لا ندري ما الذي استغربه من متن الخبر إذا لم يستغرب وصفَ الله عز وجل بلوازم الجسم؟. واشتط آخر فحكى إجماع السلف على نقله ملزماً إياهم باعتقاده فقال: (فهذا وما أشبهه مما أجمع السلف على نفله وقبوله و لم يتعرضوا لرده ولا تأوله ولا تشبيهه ولا تمثيله)[4]

وهذه بلية أخرى فمن يجهل أن السلف إن صح أنهم سكتوا عن خبر رووه فإنه لا يدل على صحته عندهم أصلاً لأن السلف كانوا يعتقدون براءة ذمتهم من عهدة الخبر الباطل إذا ذكروه بسنده قال الحافظ في لسان الميزان: (أكثر المحدثين في الأعصار الماضية من سنة مائتين

---

(1) انظر حاشيته على سنن أبي داود 5/13

(2) وهو د- محمد بن خليفة التميمي في تحقيه ودراسته لكتاب العرش لابن أبي شيبة وهو رسالته التي نال فيها رسالة الماجستير من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 243

(3) الآية (127) من سورة الأعراف.

(4) وهو عبد الله الجبرين في التعليقات على متن لمعة الاعتقاد 84

وهلم جراً إذا ساقوا الحديث بإسناده اعتقدوا أنهم برئوا من عهدته)[1] ولا يخفى أن لازم هذا القول وجوبُ الاعتقاد بكل خبر رواه السلف و لم يبينوا ضعفه وهذا لا يلتزم به أحد.

وفرح آخر بهذا الحديث فقال: (وهذا دليل عظيم على العلو العظيم لله سبحانه وأنه فوق كل شيء)[2] فإذا كان ما فيه مجهول وانقطاع واضطراب دليلاً عظيماً فما هو حال غيره من الأدلة؟

ومما استدلوا به أيضاً خبر عن عبد الله بن مسعود

أخرجه عثمان بن سعيد بسنده عن حماد بن سلمة عن عاصم عن زر عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: (بين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام وبين الكرسي إلى الماء خمسمائة عام والعرش على الماء **والله فوق العرش** وهو يعلم ما أنتم عليه)[3]

---

(1) 74/3

(2) وهو ابن عثيمين في شرحه لكتاب محمد بن بن عبد الوهاب القول المفيد شرح كتاب التوحيد 386

(3) نقض عثمان بن سعيد422/1 والرد على الجهمية 55(81) وهو أيضاً من طريق حماد به في التوحيد لابن خزيمة 105 والمعجم الكبير للطبراني 202/9(8987) والعظمة لأبي الشيخ 688/2(279).

وحماد بن سلمة لا يحتج به في هذا المطلب كما سبق وتكرر. وأخرجه أبو الشيخ في العظمة أيضاً 565/2(565) من رواية المسعودي عن عاصم به.

والمسعودي هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن عبد الله بن مسعود قال المزي في تهذيب الكمال 223/17: (..وقال عبد الله بن على بن المديني، عن أبيه: المسعودى ثقة، وقد كان يغلط فيما روى عن عاصم بن بهدلة، وسلمة، ويصحح فيما روى عن القاسم ومعن.) وانظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 211/6.

وأخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة 396/3 من رواية الحسن عن عاصم به. والحسن هو بن أبي جعفر، أبو سعيد الأزدى 167 هـ. وهو ضعيف الحديث مع عبادته وفضله، قال الحافظ فى تهذيب التهذيب260/2: (وقال ابن حبان: من خيار عباد الله الخشَّن، ضعفه يحيى، وتركه أحمد، وكان من المتعبدين المجابين الدعوة، ولكنه ممن غفل عن صناعة الحديث، وحفظه، فإذا حدث وهم، وقلب الأسانيد، وهو لا يعلم، حتى صار ممن لا يحتج به، وإن كان فاضلا. اهـ.) وانظر المجروحين لابن حبان237/1.

ونقله ابن القيم في اجتماع الجيوش 82 عن سنيد قال حدثنا حماد بن زيد عن عاصم عن زر عن ابن مسعود. وهو سنيد بن داود المصيصى أبو على المحتسب، واسمه حسين وسنيد لقب غلب عليه 226 هـ وهو ضعيف له تفسير لعله هو الذي نقل منه ابن القيم. وقال الذهبي في المغني في الضعفاء286/1(سنيد بن داود المصيصي عن حماد بن زيد قال أبو داود لم يكن بذاك وضعفه ابو حاتم)

وقد احتج به كثير من المنتسبين إلى منهج السلف قديماً وحديثاً[1] حتى قال ابن عثيمين:(لـــه حكم الرفع)[2] ولا يخفى أنه لو كان مرفوعاً فلا يحتج به لضعف سنده إلى عبد الله بن مسعود أولاً، ولما في متنه من النكارة والمخالفة لأدلة التنزيه ثانياً. إلا أن يُسلك به مســـلك التأويـــل فترتفع النكارة ولكن تبطل به الحجة. ومن هذا التأويل ما أشار إليه الكوثري رحمه الله فقال: (" والله فوق ذلك " بمعنى أنه يعلو عن مدارك البشر)[3]

ولكن هناك من أبطل هذا الوجه من التأويل فقال: (قول ابن مسعود " العرش فـــوق المـــاء " **مقصوده الوجود الحسي** فلماذا يكون قوله "الله فوق العرش" للتفاضل - يعني الرتبي - مـــع أن **السياق حسي.. فعند ذكر العلو الحسي كان من الجميل ومما يقتضيه المقام أن يـــذكر عدم خفاء شيء من أعمال العباد عن الله تعالى لما يوهم هذا العلو من البعد الذاتي** فـــيظن المخلوق أنه إذا كان عالياً كان علوه مبعداً له عن خلقه فلا يستطيع أن يعلم أخبارهم)[4]

وفي هذا الوجه الذي أبطلوا به التأويل يتضح أمران

الأول: أن الاشتغال بتأويل الأخبار الضعيفة قد يعود على أهل السنة بالاستكراه كما سبقت الإشارة إليه مع أنه لا حرج في ترك الاعتقاد بما لم يثبت من جهة السند لو لو يكـــن مخالفـــاً للقواطع فكيف لو خالفها.

الثاني: أن هذا الوجه من الاعتراض على التأويل يُثبِت الفارقَ بين نصوص الكتـــاب والســـنة وغيرها من الأخبار ويثبت أثرَ تفسير متشابه الكتاب والسنة الصحيحة بهذه الأخبار المنكـــرة لأن هذا الخبر كما ذكر يتحدث متسلسلاً عن فوقية حسية حقيقية فيثبت للمخلوقات هـــذه

---

(1) انظر بيان تلبيس الجهمية214/2وكتب وفتاوى ابن تيميـــة في العقيـــدة 55/5 والعلـــو للعلـــي الغفار45/1
والعرش له أيضاً 315/2 وأصول السنة لابن أبي زمنين 104 وشرح كتاب التوحيد667/1 وإثبات علو الله لحمد التويجري 27 وإفادة المستفيد لعبد الرحمن الجطيلي 227 والفوائد المنتقاة لابـــن عثـــيمين 82 ووالدر النضيد لسعيد الجندول 289 والقول السديد لعبد الرحمن بن ناصر السعدي 205
(2) القول المفيد 397.
(3) السيف الصقيل 100
(4) إثبات علو الله على خلقه لأسامة القصاص 298-299

الفوقية الحسية ثم يعقبها بذكر فوقية الخالق وهذا مما يقوي الظاهر ومفهوم الحس. ولا تجد مثل هذا في نحو قول الله عز وجل "وإنا فوقهم قاهرون ". فلما جعل مثل هذا الخبر تفسيراً للآية أكسبها مفهوماً موهوماً، وحقيقة هذا التفسير أنه ردُّ المتشابه إلى محكم التجسيم.

ومما استدلوا به أيضاً خبر عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فإن ما بين كرسيه إلى السماء السابعة سبعة آلاف نور **وهو فوق ذلك**)[1]
وهو ضعيف الإسناد فلا حجة فيه لمن احتج به [2]

ومما استدلوا به أيضاً: ما أخرجه عثمان بن سعيد بسنده عن جابر بن سليم أنه قال:
(أتيت النبي فقلت السلام عليك فقال وعليك، ثم قال إن رجلاً ممن كان قبلكم لبس بردين له فتبختر فيهما **فنظر الله إليه من فوق عرشه** فمقته فأمر الأرض فأخذته فهو يتجلجل بين الأرضيين فاحذروا وقائع الله)[3]

---

(1) أخرجه أبو الشيخ في العظمة212/1 (2) (3) و241/1(22) وعثمان بن أبي شيبة في كتاب العرش59(16) والبيهقي في الأسماء والصفات 530. وعزاه ابن قدامة في إثبات صفة العلو 106 وابن القيم في اجتماع الجيوش 65 إلى عبد الله بن أحمد في كتابه السنة ولم أجده في المطبوع. وقال ابن القيم في الصواعق المرسلة1249/4(رواه أبو أحمد العسال في كتاب المعرفة).
ومرويات عطاء بن السائب العمل فيها على ترك الاحتجاج بها إلا في ما روي عنه قبل اختلاطه وليس واحد من رواة هذا الخبر عن عطاء ممن روى عنه قبل اختلاطه. قال الحافظ في تهذيب التهذيب 206/7:(فيحصل لنا من مجموع كلامهم أن سفيان الثوري، وشعبة وزهيرا، وزائدة، وحماد بن زيد، وأيوب عنه صحيح، ومن عداهم يتوقف فيه، إلا حماد ابن سلمة فاختلف قولهم)
(2) انظر بيان تلبيس الجهمية420/2 والعلو للعلي الغفار193/1و237/1. ومراجع الفقرة السابقة.
(3) نقض الإمام عثمان بن سعيد336/1. وأخرجه بهذا اللفظ الطبراني في المعجم الكبير 63/7(6384).وهو في الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي203/5(7960). وأخرجه البيهقي مختصرا دون موضع الشاهد في شعب الإيمان 252/6(8050)
وفي إسناده عبد السلام قال الذهبي في ترجمته في ميزان الإعتدال351/4: (عبد السلام بن عجلان كناه مسلم أبا الخليل وكناه غيره أبا الجليل بالجيم حدث عنه بدل بن المحبر وقال أبو حاتم يكتب حديثه وتوقف غيره في الاحتجاج به)

وقد احتفل عثمان بن سعيد بهذا الحديث[1] وقال ابن القيم: (وله شاهد في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه)[2]

وهذا يوهم أن ما في الصحيح يشهد له والحق أنه يشهد على نكارة هذا اللفظ الذي استشهد به لأنه يخالف المحفوظ في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: (قال النبي أو قال أبو القاسم صلى الله عليه وسلم بينما رجل يمشي في حلة تعجبه نفسه مرجلاً جمته إذ خسف الله به فهو يتجلجل إلى يوم القيامة)[3]

فلا سند الحديث ولا متنه يجيز الاحتجاج به [4]

ومما احتج به ابن القيم أسطورة في وفاة النبي صلى الله عليه وسلم

قال ابن القيم:(وفي قصة وفاة النبي من حديث جابر رضي الله عنه أن النبي قال لعلي رضي الله عنه إذا أنا مت فاغسلني أنت وابن عباس يصب الماء وجبرائيل ثالثكما وكفني في ثلاثة أثواب بيض جدد وضعوني في المسجد فإن **أول من يصلي علي الرب عز وجل من فوق عرشه)**[5]

قال الذهبي (هذا حديث موضوع وأراه من إفتراء عبد المنعم[6] وإنما رويته لهتك حاله)[1]

وإذا كان الذهبي رواه لهتك حاله فإن ابن قدامة[2] وابن القيم احتجا به.

يرويه عن عبيدة الهجيمي وهو بن خداش وقيل أبو خداش الهجيمى البصرى وهو مجهول كما في تقريب التهذيب179.

ويرويه عبيدة عن جابر بن سليم، وفي تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل221 أن روايته عنه مرسلة

(1) قال هناك: (فهاك خذها أيها المريسي قد جئناك بها عن رسول الله مأثورة صحيحة بعدما ادعيت بجهلك أنه لم يأت فيه أثر عن رسول الله ولا عن غيره وما تصنع فيه بأثر بعد قول الله عز وجل (إنه كان سميعا بصيرا) لأنه لا يقال لشيء إنه سميع بصير إلا لمن هو من ذوي الأسماع والبصار)

(2) اجتماع الجيوش 54 و60

(3) صحيح البخاري 2182/2(5452) وهو في صحيح مسلم 1654/3(2088)

(4) انظر الاحتجاج به أيضاً في العلو للعلي الغفار41/1 وحاشية ابن القيم33/13 ومعارج القبول153/1

(5) اجتماع الجيوش 54، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير63/3، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد31/9 (رواه الطبراني وفيه عبدالمنعم بن إدريس وهو كذاب وضاع)

(6) هو عبد المنعم بن إدريس بن سنان له ترجمة مع من رمي بوضع الحديث في الكشف الحثيث173

و مما احتجوا به أيضا ما أخرجه عثمان بن سعيد بسنده عن نافع أنه قال:(قالت عائشة رضي الله عنها وأيم الله إني لأخشى لو كنت أحب قتله لقتلت- تعني عثمان- ولكن **علم الله مـــن فوق عرشه أني لم أحب قتله)**[3]

و في سنده مقال[4] ومتنه مخالف لما أخرجه الإمام البخاري في خلق أفعال العباد بسند كالطود عن عائشة أنها ذكرت الذي كان من شأن عثمان بن عفان فقالت: (وددت أني كنت نسياً منسياً فوالله ما أحببت أن ينتهل من عثمان أمر قط إلا قد انتهل من مثلـــه، حـــتى والله لـــو أحببت قتله لقتلت) [5]

ومما استدلوا به أيضاً خبر عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه

أخرجه محمد بن عثمان بن أبي شيبة بسنده عن عمير بن عبد الله قال خطبنا علـــي بـــن أبي طالب على منبر الكوفة قال: (كنت إذا سكت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتـــدأني وإن سألته عن الخير أنبئني وإنه حدثني عن ربه قال قال الرب جل وعز...وعزتي **وارتفـــاعي فوق عرشي** ما من أهل قرية ولا من أهل بيت كانوا على ما كرهت من معصيتي ثم تحولـــوا

---

(1) العلو للعلي الغفار51/1

(2) إثبات صفة العلو 62

(3) الرد على الجهمية 57. وانظرالعلو للعلي الغفار82/1 واجتماع الجيوش 65 ومعارج القبول178/1

(4) فيه جويرية بن أسماء، وهو صدوق ووثق أيضاً انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 125/2.

يرويه عن نافع عن عائشة رضي الله عنها وفي روايـــة نـــافع عنـــها احتمـــال انقطـــاع انظـــر جـــامع التحصيل290/1

(نافع مولى بن عمر قال أبو حاتم روى عن عائشة وحفصة رضي الله عنهما وهو مرسل)

(5) ص56. قال (حدثنا يحيى بن بكير حدثني الليث عن عقيل عن بن شهاب عن عروة)

يحيى بن عبد الله بن بكير ثقة فى الليث، انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 237/11.والليث بن سعد من كبار أتباع التابعين ثقة ثبت فقيه إمام، انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 464/8.وعقيل بن خالد الأيلـــى 144 هــ ثقة ثبت، انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 256/7.ومحمد بن مسلم (ابن شهاب الزهـــرى) 125 هــ الفقيه الحافظ متفق على جلالته وإتقانه، وعروة بن الزبير بن العوام ثقة فقيه علم انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 184/7. وهو في فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل 462/1(749)

عنها إلى ما أحببت من طاعتي إلا تحولت لهم عما يكرهون من عذابي إلى ما يحبون من رحمتي)[1]

وقال الذهبي: (..ورواه العسال في كتاب المعرفة..وإسناده ضعيف)[2]

و لم يمنع ضعف إسناده وجهالة راويين فيه من احتجاج بعضهم به [3]

ومما احتج به ابن القيم (قول محمد بن إسحاق الإمام في الحديث والتفسير والمغازي رحمه الله قال بعث الله مَلكاً من الملائكة إلى بختنصر قال هل تعلم يا عدو الله كم بين السماء والأرض قال لا قال بين السماء إلى الأرض مسيرة خمسمائة سنة وغلظها مثل ذلك وذكر الحديث إلى أن ذكر حملة العرش قال **وفوقهم العرش عليه ملك الملوك** تبارك وتعالى أي عدو الله فأنت تطلع إلى ذلك ثم بعث الله عليه البعوضة فقتلته.

رواه أبو الشيخ في كتاب العظمة باسناد جيد إلى ابن إسحاق)[4]

وقال الذهبي: (محمد بن إسحاق إمام أهل المغازي كان يبالغ في نشر أحاديث الصفات ويأتي بغرائب.. والمحفوظ أن صاحب القصة نمرود[5])[6]

---

(1) العرش 61.

(2) العلو للعلي الغفار63/1.

وفي إسناده الهيثم بن الأشعث السلمي وهو مجهول كما في ترجمته في المغني في الضعفاء للذهبي715/2.

ويرويه عن أبي حنيفة اليمامي الأنصاري. لم يعثر محقق كتاب العرش على ترجمته. وهو ناشز بن عبد الله مجهول أيضاً انظر ترجمته في الكنى للبخاري25 ، والآحاد والمثاني لمسلم وذكر هذا الخبر في ترجمته148/1والجرح والتعديل لابن أبي حاتم 499/8.

(3) انظر اجتماع الجيوش 53 ومعارج القبول153/1

(4) اجتماع الجيوش 165. وهذا الإسناد الذي جوده فيه محمد بن حميد أبو عبد الله الرازى 248 هـ وهو ضعيف

انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 131/9. يرويه عن سلمة بن الفضل. بعد 190 هـ صدوق كثير الخطأ انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 154/4. وهو في العظمة1054/3(571)

(5) انظر العظمة 1511/4

(6) العلو للعلي الغفار145/1

ومما استدل به ابن القيم فقال: (صح عن إبراهيم بن الحكم[1] عن أبيه[2] عن عكرمة قال بينما رجل في الجنة فقال في نفسه لو أن الله يأذن لي لزرعت فلا يعلم إلا والملائكة على أبوابه فيقولون سلام عليك يقول لك ربك تمنيت شيئاً فقد علمتُه وقد بعث معنا البذر فيقول لك ابذر فيخرج أمثال الجبال **فيقول له الرب من فوق عرشه** كل يا ابن آدم فإن ابن آدم لا يشبع وله شاهد مرفوع في صحيح البخاري)[3]

وقال الذهبي: (إسناده ليس بذاك)[4]

وقول ابن القيم: " له شاهد.. " يوهم تقويته والحق أن ما في البخاري يدل على نكارة موضع الشاهد منه [5]

ومما استدل به ابن القيم وهو يوهم حكاية الإجماع ما حكاه عن الأوزاعي [6]

فقال: (قول التابعين جملة، روى البيهقي بإسناد صحيح إلى الأوزاعي قال كنا والتابعون متوافرين نقول إن الله تعالى جل ذكره فوق عرشه ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته)[7]

ولا يصح عن الأوزاعي[1]

---

(1) هو إبراهيم بن الحكم بن أبان أبو إسحاق العدني، ضعيف وصل مراسيل انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 116/1.

(2) الحكم بن أبان العدني 154 هـ صدوق عابد و له أوهام. انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 423/2.

(3) اجتماع الجيوش 67و161. وانظر معارج القبول182/1

(4) العلو للعلي الغفار126/1

(5) أخرجه البخاري في الصحيح 826/2(2221) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوما يحدث وعنده رجل من أهل البادية أن رجلا من أهل الجنة استأذن ربه في الزرع فقال له ألست فيما شئت قال بلى ولكني أحب أن أزرع قال فبذر فبادر الطرف نباته واستواؤه واستحصاده فكان أمثال الجبال فيقول الله دونك يا ابن آدم فإنه لا يشبعك شيء فقال الأعرابي والله لا تجده إلا قرشياً أو أنصارياً فإنهم أصحاب زرع وأما نحن فلسنا بأصحاب زرع فضحك النبي صلى الله عليه وسلم)

(6) هوعالم أهل الشام في زمانه أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الدمشقي. كانت صنعته الكتابة وكان فقيهاً محدثاً انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ للذهبي 178/1

(7) اجتماع الجيوش 69، 72، 133. والأثر أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات 514. وانظرالعلو للعلي الغفار136/1 ومعارج القبول185/1.وشرح كتاب التوحيد677/1

واحتجوا بنحو ما ثبت في الصحيح من التزويج والتبرئة من فوق سبع سموات

ومن ذلك ما أخرجه الامام البخاري بسنده عن أنس رضي الله عنه أنه قال: (جاء زيد بن حارثة يشكو فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول: اتق الله وأمسك عليك زوجك. قال أنس لو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتماً شيئاً لكتم هذه، قال فكانت زينب تفخر على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم تقول زوجكن أهاليكن **وزوجني الله تعالى من فوق سبع سموات**)[2]

ومفهومه لا يكاد يخفى على متأمل إلا أن الحس لما لم يكن يألف في العادة حكماً يصدر إلا من مكان يوجد فيه الحاكم استدل القوم بأن حُكم الله من فوق سبع سموات يقتضي الوجودَ الحسي حيث قُضي الحكم[3].

قال ابن جهبل: (ليس في هذا الحديث أن زينب قالت إن الله فوق سبع سموات بل إن تزويج الله إياها كان من فوق سبع سموات)[4] فيكون المراد هو التعبير عن نزوله في القرآن ويدل عليه

---

(1) يرويه عنه محمد بن كثير بن أبي عطاء المصيصي صدوق كثير الغلط انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 417/9.

(2) صحيح البخاري2699/6(6984).

وفي تبرئة أم المؤمنين عائشة الصدبقة بنت الصديق رضي الله عنها أخرج ابن حبان في صحيحه 41/16(7108) بسنده عن بن أبي مليكه قال جاء عائشةَ عبدُ الله بن عباس يستأذن عليها قالت لا حاجة لي به قال عبد الرحمن بن أبي بكر إن ابن عباس من صالحي بنيك جاءك يعودك قالت فائذن له فدخل عليها فقال يا أماه أبشرى فوالله ما بينك وبين أن تلقي محمداً صلى الله عليه وسلم والأحبة إلا أن تفارق روحك جسدك كنت أحب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه ولم يكن يحب رسول الله إلا طيبة، قالت: وأيضاً؟ قال: هلكت قلادتك بالأبواء فأصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكان ذلك بسببك وبركتك ما أنزل الله لهذه الأمة من الرخصة فكان من أمر مسطح ما كان فأنزل الله براءتك من فوق سبع سموات فليس مسجد يذكر فيه الله إلا وشأنك يتلى فيه آناء الليل وأطراف النهار فقالت يا ابن عباس دعني منك ومن تزكيتك فوالله لوددت أني كنت نسياً منسياً)

(3) انظر الاحتجاج به في إثبات صفة العلو لابن قدامة108 وبيان تلبيس الجهمية332/2 واجتماع الجيوش 49

(4) انظر رده على الحموية ضمن طبقات ابن السبكي 78/9.وفي الرسالة المنتزعة منه المسماة (الحقائق الجلية) 113.

ما وقع عند ابن سعد من وجه آخر (عن أنس بلفظ قالت زينب يا رسـول الله إني لسـت كأحد من نسائك ليست منهم امرأة إلا زوجها أبوها أو أخوها أو أهلها غـيري، وسـنده ضعيف. ومن وجه آخر موصول عن أم سلمة قالت زينب ما أنا كأحد من نساء النبي صلى الله عليه وسلم إنهن زُوُّجن بالمهور زوجهن الأولياء وأنا زوجني الله رسولَه صـلى الله عليـه وسلم وأنزل الله في الكتاب)[1]

ويكون الحكم والتبرئة من فوق سبع سموات تعبيراً عن نزول قضاء الله وحكمه مـن اللـوح المحفوظ الموجود فوق العرش. ويدل عليه ما أشار إليه الإمام البخاري إذ أخرج فيه حـديثين متتاليين فأخرج بسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: (نزلت آيـة الحجـاب في زينب بنت جحش، وأطعمت عليها يومئذ خبزاً ولحماً وكانت تفخر على نساء النبي صـلى الله عليه وسلم وكانت تقول **إن الله أنكحني في السماء**)[2]. ثم أخرج بسنده عن أبي هريـرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن الله لما قضى الخلق **كتب عنده فوق عرشه** إن رحمتي سبقت غضبي)[3]

ومما يشير إلى أن القوم فهموا من نحو الحديث السابق أن الله عز وجل موجود حيـث قضى الأمر أن القوم استدلوا بخبرين منكرين يوهمان ذلك وجعلوهما دالين على ما دل عليـه الأول وهو ما أخرجه عثمان الدارمي بسنده عن أبي يزيد المدني أنه قال: (لقيتْ امرأةٌ عمـرَ، يقال لها خولة بنت ثعلبة وهو يسير مع الناس فاستوقفته فوقف لها ودنا منها وأصـغى إليهـا رأسه حتى قضت حاجتها وانصرفت، فقال له رجل يا أمير المؤمنين حبست رجالات قـريش على هذه العجوز، فقال ويلك وهل تدري من هذه، قال لا، قال هذه امرأة **سمع الله شكواها**

(1) الطبقات الكبرى 108/3 وانظر فتح الباري 412/13
(2) صحيح البخاري2700/6(6985)
(3) (6986) وانظر تعليق الكوثري على السيف الصقيل 144

من فوق سبع سموات، هذه خولة بنت ثعلبة، والله لو لم تنصرف عني إلي الليل ما انصــــرفت عنها حتى تقضي حاجتها إلا أن تحضر صلاة فأصليها ثم أرجع إليها حتى تقضي حاجتها)(1)

قال الذهبي: (فيه انقطاع، أبو يزيد لم يلحق عمر)(2)

وما أخرجه الدارمي أيضاً بسنده (عن خيثمة أن عبد الله قال إن العبد ليهمٍّ بالأمر من التجارة أو الإمارة حتى إذا تيسر له **نظر الله إليه من فوق سبع سموات** فيقول للملك اصرفه عنه قال فيصرفه فيتظنى(3) بحيرته: سبقني فلان وما هو إلا الله)(4)

واحتج ابن قدامة به من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن العبد ليشرف على حاجة من حاجات الدنيا **فيذكره الله تعالى مـــن فوق عرشه من فوق سبع سموات** فيقول ملائكتي إن عبدي هذا قد أشرف على حاجة مـــن حوائج الدنيا فإن فتحتها له فتحتُ له باباً من أبواب النار، ولكن أذودها عنه فيصبح العبـــد عاضاً على أنامله يقول من سبقني؟ من دهاني؟ وما هي إلا رحمةٌ رحمه الله بها)(5)

---

(1) الرد على الجهمية 53/1. وعزاه ابن كثير في تفسيره4 /319 إلى ابن أبي حاتم في تفسيره وقال: (هذا منقطع بين أبي يزيد وعمر بن الخطاب)

(2) العلو للعلي الغفار78/1

(3) قال ابن منظور في لسان العرب88/2: (.. قالوا تظنى وأصله تظنن). وانظر غريب الحديث للخطابي 12/3.

وقال الزبيدي في تاج العروس:272/9(والتظني إعمال الظن واصله التظنن، فكثرت النونـــات فقلبـــت إحداهما ياء كما قالوا قصيت أظفاري والأصل قصصت).

(4) الرد على الجهمية 55. وخيثمة بن عبد الرحمن قال الحافظ فى ترجمته في تهذيب التهـــذيب178/3: (..وقال عبد الله بن أحمد، عن أبيه: لم يسمع خيثمة من ابن مسعود.وكذا قال أبو حاتم.)

(5) إثبات صفة العلو63. وقال: (هذا حديث غريب من حديث شعبه عن الحكم عن مجاهد قال أبو نعيم لم نكتبه إلا من حديث علي بن معبد عن صالح) وهو في حلية الأولياء 305/3.

وقال الذهبي في العلو للعلي الغفار52/1(صالح تالف ولا يحتمل شعبة هذا). وصالح ترجمه ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين47/2فقال: (صالح بن بيان الثقفي.. حدث عن شعبة والثوري وفرات بن الســـائب وكان يروي المناكير عن الثقات وقال الدارقطني متروك). وانظر ترجمتـــه في ميـــزان الاعتـــدال للـــذهبي 398/3.

ولا بد من الإشارة إلى تفاوت الدلالة بين الموضعين. ولا يخفى أثر الموضع الثاني على تقوية الظاهر في الموضع الأول. وهذا من تفسير المتشابه بمتشابه أخفى منه. فلم يمنع ضعف السند ولا قوة الظاهر فيه من احتجاج القوم به.[1]

ومما احتجوا به أيضاً ما أخرجه اللالكائي بسنده عن إبراهيم بن الحكم بن أبان عن أبيه عن عكرمة في قوله: " ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم"[2] قال: (قال ابن عباس: لم يستطع أن يقول من فوقهم، عَلِم **أن الله من فوقهم**)[3]

وذكره الحافظ الذهبي في كتابه العلو فقال: (حديث إبراهيم بن الحكم بن أبان أحد الضعفاء..)[4]

و لم يمنع ضعف سنده الظاهر من الاحتجاج به.[5] فمن باب الأولى أن لا يمنع من ذلك فهمُ الآية الكريمة على ما يقتضيه اللسان العربي المبين.

وقبل أن نشير إليه نسأل مَن رضيَ بهذا التعليل المذكور: قد علمنا أنه يأتيهم من جهاتهم الأربع ولايأتيهم من جهة الفوق لِما ذكرتم ولكن بقي جهة التحت فلماذا لا يأتيهم منها؟

وهذا السؤال لايرد على من فهم من الآية تمثيلَ إتيان الشيطان بالوسوسة واجتهاده فيه بانقضاض العدو من الجهات الأربع التي يأتي منها العدو عادة. ويدل على تباعد المفهوم

---

(1) انظر الاحتجاج بهذين الموضعين في صفات الرب للواسطي17وحاشية ابن القيم 32/13 واجتماع الجيوش 60 و63 وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز 317 ومعارج القبول176/1والتحفة المدنية في العقيدة السلفية72

(2) الآية (17) من سورة الأعراف.

(3) اعتقاد أهل السنة 397/3. وأخرجه ابن قدامة في إثبات صفة العلو 106

وإبراهيم بن الحكم، ضعيف وصل مراسيل انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 116/1. وأبوه هو الحكم بن أبان العدنى 154 هـ صدوق عابد وله أوهام انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 423/2.

(4) العلو للعلي الغفار110/1

(5) انظر الاحتجاج به أيضاً في بيان تلبيس الجهمية120/2واجتماع الجيوش 65و157وشرح قصيدة ابن القيم417/1

الحسي أن هذا التمثيلَ امتدادٌ لما لا يخفى فيه ترك ظاهره وهو قوله تعالى: (لأقعدن لهم صراطك المستقيم)[1]

ومما احتجوا به خبرٌ عن كعب الأحبار

أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني بسند فيه نعيم بن حماد عن كعب أنه قال: (قال الله عز وجل **أنا الله فوق عبادي وعرشي فوق جميع خلقي** وأنا على العرش أدبر أمر عبادي لا يخفى علي شيء من أمر عبادي في سمائي وأرضي وإن حُجبوا عني فلا يغيب عنهم علمي، وإلي مرجع كل خلقي فأنبئهم بما خفي عليهم من علمي، أغفر لمن شئت منهم بمغفرتي، وأعذب من شئت منهم بعقابي)[2]

ولا بد من ا لتنبيه على ما في هذا الخبر الذي احتج به بعض المنتسبين إلى السلف [3] مع أنه يتضمن فكرة مغلوطة يثيرها الحس الذي يقدر لله وجوداً جسمياً في أعلى نقطة من الكون فوق العرش ويلتزم الحسُ بَعد ذلك غايةَ البعد في المسافة بينه وبين خلقه، وتبرز الحاجة مع هذا البعد الذي قدره إلى التأكيد على أن هذا البعد لا ينقِص من كمال علمه وإحاطته وإن كان العلم المباشر في الشاهد يتأثر ببعد المسافة لأنه يستلزم نوعَ قربٍ من المعلوم لتتصل به طرق العلم الحسية. ولهذا يؤكد من أذعن لهذا التقدير الحسي على كمال العلم مع غاية العلو. وهذا واضح في خبر كعب. ويعبر عنه قول عثمان الدارمي:(وإنما يعرف فضلُ الربوبية وعِظمُ

---

(1) انظر الكشاف للزمخشري 542/1 وروح المعاني للآلوسي 95/8

(2) العظمة 626/2(244). ونعيم بن حماد بن معاوية 228 هـ صدوق يخطىء كثيرا.انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب462/10. وقد عز على بعضهم تضعيفه فقال الذهبي في العلو121/1: (رجاله ثقات). وصححه في العرش 148/2. وصححه ابن القيم في اجتماع الجيوش 68 و164. وأشار الألباني إلى ضرر تفردِ نعيم به فقال في مختصر العلو128: (وهذا سند صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين إن كان السند إلى أبي صفوان-الذي روى عنه نعيم- صحيحا). وذكر أن الذهبي صححه فعد ذلك لاحتمال عدم تفرد نعيم به. وعد محقق العظمة 627/2 تصحيح ابن القيم له في اجتماع الجيوش دليلاً على تقوية الاحتمال الذي ذكره الألباني. لكنه قال بعد ذلك: (وإذا فرضنا عدم تفرد نعيم به في هذه الرواية فلاتقوم بها حجة لأنها من الإسرائيليات)

(3) العرش للذهبي 148/2. ومعارج القبول180/1 والفواكه العذاب 113 والتحفة المدنية في العقيدة السلفية74 وإثبات علو الله لحمود التويجري 45 والصفات الإلهية للدكتور محمد أمان الجامي 233.

القدرة بأن الله تعالى من فوق عرشه وبعد مسافة السموات والأرض يعلم ما في الأرض وما تحت الثرى وهو مع كل ذي نجوى، ولذلك قال: "عالم الغيب والشهادة "[1] ولو كان في الأرض كما ادعيتم بجنب كل ذي نجوى ما كان بعجبٍ أن ينبئهم بما عملوا يوم القيامة فلو كنا نحن بتلك المنزلة منهم لنبأنا كل عامل منهم بما عملٍ).[2] وفي تفسير معية الله عز وجل بالعلم مع إثبات الإستواء على العرش بالذات تأكيد على هذا المعنى.

ويتعين التنبيه على أن تباين معنى الفوقية في خبر كعب مع قول الله عز وجل:(وإنا فوقهم قاهرون)[3] فالأولى فوقية حسية والثانية فوقيةُ قهرٍ وقدرة. ومن جعل هذا الخبر دالاً على عين الفوقية التي دلت عليه الآية فقد حكَّم خبراً إسرائيلياً في دلالة متشابه القرآن، كان يمكنه ترك الخبر بالكلية والإستغناء عنه بمحكم الكتاب والسنة.

ومما استدلوا به شعرٌ ينسب إلى حسان بن ثابت مرة وإلى عبد الله بن رواحة مرة رضي الله عنهما، أخرجه ابن أبي شيبة بسنده (عن حبيب بن أبي ثابت أن حسان بن ثابت أنشد النبي عليه الصلاة والسلام أبياتاً فقال:

شهدت بإذن الله أن محمدا***** رسول الذي فوق السموات من عل)[4]

---

(1) الآية (73) من سورة الأنعام.
(2) نقض عثمان بن سعيد 443. وانظر الاستشهاد به في الفواكه العذاب 157 وإثبات علو الله لحمود التويجري 84.
(3) الآية (127) من سورة الأعراف.
(4) مصنف ابن أبي شيبة 273/5(26017) وأخرجه أبو يعلى في مسنده 61/5(2653) وانظر إثبات صفة العلو لابن قدامة100. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد24/1 (رواه أبو يعلى وهو مرسل) وكذلك قال الذهبي في سير أعلام النبلاء 518/2. أرسله حبيب بن أبي ثابت 119 هـ وهو ثقة فقيه جليل، وكان كثير الإرسال والتدليس انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 179/2. وانظر الاحتجاج به في العلو للعلي الغفار46/1 واجتماع الجيوش60 و197 وحاشية ابن القيم33/13، ومعارج القبول 154.

المسألة الثالثة: كونه تعالى في السماء

ومن أشهر ما استدلوا به حديثُ الجارية، فيحتاج إلى تفصيل الكلام في إسناده ومتنه

الكلام على أسانيد حديث الجارية:

جاء لفظ:" أين الله " في حديث الجارية من رواية هلال بن أبي ميمونة عن عطاء

فأخرج الإمام مسلم بسنده عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسارعن معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه: (قال بينا أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عطس رجل من القوم فقلت يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم فقلت واثكل أمياه ما شأنكم تنظرون إلي؟ فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمِّتونني لكني سكت فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فبأبي هو وأمي ما رأيت معلماً قبله ولا بعده أحسن تعليماً منه فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني قال إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح والتكبير و قراءة القرآن أو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلت يا رسول الله إني حديث عهد بجاهلية وقد جاء الله بالإسلام وإن منا رجالاً يأتون الكهان قال فلا تأتهم قال ومنا رجال يتطيرون قال ذاك شيء يجدونه في صدورهم فلا يصدنهم قال فلا يصدنكم قال قلت ومنا رجال يخطو ن قال كان نبي من الأنبياء يخط فمن وافق خطه فذاك.

قال وكانت لي جارية ترعى غنماً لي قِبل أحد والجوانية فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها وأنا رجل من بنى آدم آسف كما يأسفون لكني صككتها صكة فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي قلت يا رسول الله أفلا أعتقها قال ائتني بها فأتيته بها **فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء**. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله قال أعتقها فإنها مؤمنة)[1]

---

(1) صحيح مسلم381/1 (537) (باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته)
والحديث من طريق هلال في مسند الطيالسي150/1(1105) ومصنف ابن أبي شيبة 162/6(30342)

وخالف سعيد بن زيد[1] عن توبة العنبري[2] هلالاً[3] في روايته عن عطاء بن يسار قال:(حدثني صاحب الجارية نفسه قال كانت لي جارية ترعى..الحديث، وفيه **فمد النبي يده إليها وأشار إليها مستفهماً من في السماء ؟** قالت الله. قال فمن أنا؟ قالت: أنت رسول الله قال أعتقها فإنها مسلمة)[4]

وخالفه أيضاً ابن جريج [5] عن عطاء

أخرج عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني عطاء أن رجلاً كانت له جارية في غنم ترعاها وكانت شاةَ صفيٍ يعني غزيرة في غنمه تلك فأراد أن يعطيها نبيَ الله صلى الله عليه وسلم فجاء السبع فانتزع ضرعها فغضب الرجل فصكَّ وجهَ جاريته فجاء نبيَ الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له وذكر أنه كانت عليه رقبة مؤمنة وافية قد همَّ أن يجعلها إياها حين صكها فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ايتني بها فسألها النبي صلى الله عليه وسلم **أتشهدين**

ومسند أحمد 447/5(23813) و448/5(23816) وسنن أبي داود244/1(930) (931) والرد على الجهمية لعثمان الدارمي46/1(61) ونقض عثمان بن سعيد491/1والسنة لابن أبي عاصم215/1(488) و(490) والسنن الكبرى للنسائي362/1(1141) والمنتقى لابن الجارود63/1(212) والتوحيد لابن خزيمة 81 وصحيح ابن حبان383/1(165) والإيمان لابن مندة230/1(26) واعتقاد أهل السنة392/3(652) وسنن البيهقي الكبرى387/7(15043) والأسماء والصفات له أيضاً 422 والمعجم الكبير للطبراني 398/19 (937)

(1) سعيد بن زيد بن درهم الأزدى 167 هـ وهو صدوق له أوهام انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 33/4.

(2) توبة العنبرى هو توبة بن أبى الأسد: كيسان بن راشد وهو ثقة انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 515/1.

(3) قال المزى فى ترجمته في تهذيب الكمال 344/30:(: هلال بن على بن أسامة، ويقال: هلال بن أبى ميمونة..قال أبو حاتم: شيخ يكتب حديثه.وقال النسائى: ليس به بأس.)

(4) انظرالعلو للعلي الغفار 120 بتحقيق السقاف وقد أشار إلى حذف سندها في النسخ التي حققها غيره انظر العلو15/1 بتحقيق أشرف بن عبد المقصود. ومختصر العلو للألباني 80. وذكرها المزي في تحفة الأشراف 427/8

(5) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج أحد الأعلام انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 405/6.

أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم وأن محمدا عبد الله ورسوله؟ قالت: نعم. وأن الموت والبعث حق؟ قالت نعم. وأن الجنة والنار حق؟ قالت نعم فلما فرغ قال أعتق أو أمسك)[1]

وللفظ سعيد بن زيد ولفظ ابن جريج شواهد صحيحة

منها ما أخرجه الإمام مالك عن ابن شهاب الزهري[2] عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود[3]: أن رجلاً من الأنصار جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بجارية له سوداء فقال: يا رسول الله إن علي رقبة مؤمنة، فإن كنت تراها مؤمنة أعتقها. فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت نعم. قال أتشهدين أن محمدا رسول الله؟ قالت نعم. قال أتوقنين بالبعث بعد الموت؟ قالت نعم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتقها)[4]

ومنها ما أخرجه ابن حبان في صحيحه بسنده عن حماد بن سلمة عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن الشريد بن سويد الثقفي قال: قلت:(يا رسول الله إن أمي أوصت أن نعتق عنها رقبة وعندي جارية سوداء قال ادع بها فجاءت، **فقال: من ربك؟ قالت الله**. قال: من أنا؟ قالت: رسول الله قال أعتقها فإنها مؤمنة)[5]

---

(1) مصنف عبد الرزاق 175/9

(2) هو محمد بن مسلم (ابن شهاب الزهرى) أحد الأعلام انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 450/9.

(3) أحد الفقهاء السبعة بالمدينة ثقة فقيه ثبت انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 24/7.

(4) الموطأ 777/2(1469) وهو في مصنف عبد الرزاق 175/9ومسند أحمد 451/3 والمنتقى لابن الجارود 234/1(931) والتوحيد لابن خزيمة 122وسنن البيهقي الكبرى388/7(15046) وقال الذهبي في العلو 15 هذا حديث صحيح أخرجه ابن خزيمة في التوحيد.
وقال ابن كثير في تفسيره535/1: (وهذا إسناد صحيح وجهالة الصحابي لا تضره).
وفي سنن البيهقي الكبرى 388/7(15046) بسنده عن عون بن عبد الله بن عتبة حدثني أبي عن جدي وذكره.

(5) صحيح ابن حبان418/1(189) ومسند أحمد222/4و388و389 وسنن الدارمي244/2(2348) والتوحيد لابن خزيمة 122والمعجم الكبير320/7(7257) وسنن البيهقي الكبرى388/7(15049).
وانظر تنقيح الفهوم العالية في حديث الجارية لحسن السقاف غفر الله له فقد أفدت منه كثيرا في الكلام على هذا الحديث.

أما لفظ:" أين الله" فقد ذكر له من الشواهد ما حكم الذهبي بضعفه واضطرابه[1]

فالحاصل أن رواية هلال بن أبي ميمونة مرجوحة من حيث السند، خالفه فيها ابـــن جـــريج وسعيد بن زيد، ومع روايتهما من الشواهد الصحاح ما يؤكد ترجيح روايتهما، أما روايـــة عطاء فلا يشهد لها إلا أسانيد ضعيفة ومتون مضطربة.

الكلام على متن حديث الجارية بلفظ "أين الله"

هذا اللفظ على ظاهره فيه إشكالات:

الأول: أنه لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في تلقين الإيمان طول أداء رسالته الســـؤال بأين أو أنه ذكر ما يوهم المكان ولا مرة واحدة في غير هذه القصة بل الثابت عنه تلقين كلمة الشهادة وبعثِ رسله بالدعوة إليها، و لم يُذكر أن أحداً من رسله دعا الناس إلى الإيمان بوجود الله في السماء ولا استكشف عن إيمان أحد بسؤاله "أين الله"

من ذلك ما أخرجه الإمام البخاري بسنده عن ابن عمر رضي الله عنـــهما: (أن رســـول الله صلى الله عليه وسلم قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلـــه إلا الله وأن محمـــدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله)[2]

ومنها ما أخرجه بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما:(أن النبي صلى الله عليه وسلم بعـــث معاذاً رضي الله عنه إلى اليمن فقال ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمسَ صلوات في كل يوم وليلة فـــإنْ هـــم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد علـــى فقرائهم)[3]

---

(1) انظر العلو للعلي الغفار 120 –124 بتحقيق السقاف. وانظر تنقيح الفهموم العالية للمحقق 5-24

(2) صحيح البخاري17/1(25)

(3)المصدر السابق505/2(1331)

الثاني: أن المشركين كانوا يقرون بأن الله تعالى في السماء فلا يكون جواب الجارية كافيــاً في الدلالة على التوحيد، ويدل على ذلك حديث عمران بن الحصين

أخرجه الترمذي بسنده عن (عمران بن حصين قال قال النبي صلى الله عليه وســلم لأبي يــا حصين كم تعبد اليوم إلاهاً ؟ قال أبي: سبعة، ستةً في الأرض وواحداً في السماء. قال: فأيهم تعد لرغبتك ورهبتك؟ قال الذي في السماء)[1]. فلو قدرنا سائلاً يسأل حصيناً وهــو علــى حالته هذه قبل دخول الإسلام فيقول:أين الله؟ لأجاب حصين: في السماء ولا يكفي هذا في الدلالة على التوحيد.[2]

الثالث: أن روايات الحديث تنص على أن الجارية كانت خرساء لا تفصح وفيها أن السؤال والجواب كان بالإشارة[3] أما الألفاظ فهي حكاية من الرواة يقول الكوثري رحمه الله: (ففى لفظٍ له " فمد النبي صلى الله عليه وسلم يده إليها وأشار إليها مستفهماً مــن في الســماء "، فتكون المحادثة بالإشارة. على أن اللفظ يكون ضائعاً مع الخرساء الصماء فيكون اللفظ الذي أشار إليه الناظم -ابن القيم- لفظَ أحد الرواة على حسب فهمه لا لفظ الرسول صــلى الله عليه وسلم. ومثل هذا الحديث يصح الأخذ به فيما يتعلق بالعمل دون الاعتقاد، ولذا أخرجه مسلم في باب تحريم الكلام في الصلاة دون كتاب الإيمان حيث اشتمل على تسميت العاطس في الصلاة ومنعِ النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك، ولم يخرجه البخاري في صحيحه وأخرج في جزء خلق الافعال ما يتعلق بتسميت العاطس من هذا الحديث مقتصراً عليه دون ما يتعلق بكون الله في السماء بدون أي إشارة إلى أنه اختصر الحديث)[4]

ويقول الحجة الغزالي: (وأما حكمه صلى الله عليه وسلم على بالإيمــان للجاريــة لمــا أشارت إلى السماء فقد انكشف به أيضاً- يعني السر في رفع الأيدي إلى السماء- إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس إلى تفهيم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو وقد كان يُظن بها أنها مــن

---

(1) سنن الترمذي5/519(3483)

(2) انظر "مناظرة بين محمد الزمزمي بن الصديق الغماري والألباني " 26

(3) انظر ابن خزيمة في التوحيد 122-123

(4) السيف الصقيل ص 107

عبدة الأوثان ومَن يعتقد اللهَ في بيت الأصنام، فاستُنطقت عن معتقدها فعرَّفت بالإشـــارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام كما يعتقد هؤلاء)[1]

فإن صح هذا الحديث فليس فيه دليل على شيء سوى أن العامي يعد معذوراً في اللفظ الموهم اعتداداً بأصل اعتقاده بالله سبحانه وإن أوهم بعض إيهام في وصفه تعالى[2]، وأن الإشارة إلى السماء من مثل هذه الجارية يدل على إسلامها.

الرابع: أن ظاهره معارض بظواهرَ أكثر عدداً وأصح سنداً ذُكر فيها كونه قِبَل وجهِ المصـــلي وكونُ بعض المخلوقات عن يمينه وبعضها من خلفه وبعضها قدامه بل جاء في بعضها ما أثبتوا به التحتية كما سبق. فإما أن يثبتوا جميع هذه الأخبارعلى ظواهرها وإما أن يختـــاروا إثبـــاتَ أحدها وتأويلَ الباقي، وهو اختيارهم، لكن لا يقدرون معه على منع خصومهم من اختيـــار التأويل في الجميع.[3]

والحاصل أن حال الخبر سنداً ومتناً لا يقوى على حمل ما بناه القوم عليه، مـــن ذلـــك قول عثمان الدارمي: (.. فقول رسول الله إنها مؤمنة دليل على أنها لو لم تـــؤمن بـــأن الله في السماء لم تكن مؤمنة **وأنه لا يجوز في الرقبة المؤمنة إلا من يحد الله أنه في السماء** كما قـــال الله ورسوله.. **وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أن الله في السماء وحدوه بـــذلك** إلا المريسي الضال وأصحابه)[4] ونقل كلامه ابنُ تيمية[5] وابن القيم[6] استشهاداً به.

ويقول محمد بن عبد الوهاب راداً على من نسب إلى الحنابلة نفي الأين: (وقوله ومـــذهب أ هل السنة إثبات من غير تعطيل ولا تجسيم ولا كيف ولا أين إلى آخره. وهذا من أبين الأدلة على أنه لم يفهم عقيدة الحنابلة و لم يميز بينها وبين عقيدة المبتدعة وذلك أن **إنكار الأين مـــن**

---

(1) الإقتصاد في الإعتقاد 33
(2) انظر السبف الصقيل للعلامة الكوثري 107
(3) انظر مسألة إثبات الجهات في ص (515) من هذا الكتاب
(4) نقض عثمان بن سعيد1/226-229
(5) بيان تلبيس الجهمية1/427
(6) اجتماع الجيوش الإسلامية 143

عقائد أهل الباطل وأهل السنة يثبتونه اتباعاً لرسول الله صلى الله عليــه وســلم كمــا في الصحيح أنه قال للجارية أين الله؟ فزعم هذا الرجل أن إثباتها مذهب المبتدعة وأن إنكارهــا مذهب أهل السنة كما قيل وعكسه بعكسه)[1]

ويزيد ابن تيمية فيقول: (السماء يراد به العلو.. ولما كان قد استقر فى نفوس المخاطبين أن الله هو العلى الأعلى وأنه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله إنه فى السماء أنه فى العلــو وأنــه فوق كل شيء. وكذلك الجارية لما قال لها أين الله؟ قالت فى السماء إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها

واذا قيل العلو فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو فى السماء ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودى يحيط به إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله. كما لو قيل العرش فى السماء فإنه لا يقتضي أن يكون العرش فى شيء آخر موجود مخلوق وإن قُــدِّر أن السماء المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها كما قال: "ولأصلبنكم فى جذوع النخل"[2] وكما قال: " فسيروا فى الأرض"[3] وكما قال: "فسيحوا فى الأرض"[4] ويقــال فــلان فى الجبل وفى السطح وإن كان على أعلى شيء فيه)[5]

وليس هذا موضع الكلام على هذه النظرية لكن الكلام في عقل الجارية هــل يحتمــل هــذه الفلسفة؟ فلو كانت تَقدِر على تعقُّل ما عجز أتباع منهج ابن تيمية عن فهمه ما كان يُكتفى بالإشارة منها للدلالة على مفارقة الكفر والدخول في الإسلام.

---

(1) مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب133/1
(2) الآية (71) من سورة طه.
(3) الآية (137) من سورة آل عمران.
(4) الآية (2) من سورة التوبة.
(5) كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة 53/3

ولما صار الخوض فيه إلى ابن عثيمين رحمه الله أدلى بدلوه فقال: (واستفهام النبي صلى الله عليه وسلم بـــ "أين الله" **يدل على أن لله مكاناً، ولكن يجب أن نعلم أن الله لا تحيط به الأمكنة لأنه أكبر من كل شيء وأن ما فوق الكون عدم، ما ثَم إلا الله فهو فوق كل شيء**)[1]

ولايخفى ما فيه من إثبات المكان، وفي نفي إحاطة المكان به معللاً بأنه أكبر من كل شيء مـــا يدل على كبر الحجم لأن المكان لا يكون محيطاً بكبير إلا إذا كان حجمياً.

وجاء هذا اللفظ الموهِم لكون الباري موجوداً في السماء على ظاهره في حـــديث أخرجـــه الإمام البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري أنه قال: (..ثم بعث عليُ بن أبي طالب رضـــي الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن بذهيبة في أديم مقروظ لم تُحصَّل مـــن ترابها قال فقسمها بين أربعة نفر، بين عيينة بن بدر وأقرع بن حابس وزيد الخيل والرابع إمـــا علقمة وإما عامر بن الطفيل، فقال رجل من أصحابه كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء قال فبلـــغ ذلك النبيَ صلى الله عليه وسلم فقال:ألا تأمنوني **وأنا أمين من في السماء** يأتيني خبر السماء صباحاً ومساء)[2]

وموضع الشاهد منه من رواية بعض الرواة له بالمعنى، لأن الحادثـــة فيـــه واحـــدة وهـــو في الصحيحين وغيرهما بألفاظ متقاربة، منها ما أخرجه الامام البخاري بسنده عـــن أبي ســـعيد رضي الله عنه وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (فمن يطع الله إذا عصيت! **أيأمنني الله على أهل الأرض فلا تأمنوني**)[3]

---

(1) شرح العقيدة الواسطية 44.

(2) صحيح البخاري4/1581(4094) من رواية عمارة بن القعقاع بن شبرمة قال حدثنا عبد الرحمن بن أبي نعم عن أبي سعيد. وهو من طريقه وبلفظه في مسند أحمـــد4/3(11021) وصـــحيح مســـلم 742/2(1064)

ومسند أبي يعلى390/2(1163) وصـــحيح ابـــن خزيمـــة 71/4(2373) وصـــحيح ابـــن حبـــان 205/1(25).

(3) 1219/3(3166) من رواية سعيد بن مسروق(والد الثوري) خالف فيه عمارة بن القعقاع عن عبد الرحمن بن أبي نعم عن أبي سعيد الخدري. وهو في صحيح مسلم741/2 ولفظه: (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن يطع الله إن عصيته أيأمنني على أهل الأرض ولا تـــأمنوني) وانظـــر مصـــنف عبـــد الـــرزاق156/10و157، ومســـند أحمـــد 68/3 (11666) و73/3(11713) وصـــحيح

وأخرج الإمام أبو داود بسنده عن أبي الدرداء قال: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من اشتكى منكم شيئا أو اشتكاه أخ له فليقل **ربنا الله الذي في السماء تقدس اسمك**..)[1]

واحتج به ابن تيمية وقال: (حديث حسن رواه أبو داود وغيره)[2] وليس كما قال.

ونظمه ابن القيم فقال:

(ولقد أتى في رقية المرضى****عن الهادي المبين أتم ما تبيان

نص بأن الله فوق سمائه فاسمعه**** إن سمحت لك الأذنان) [3]

وهو حديث منكر[4] فأي شيء في نص إذا كان منكراً؟

وكيف يكون نصاً مع ما أجاب به ابن جهبل في رده على ابن تيمية فقال رحمه الله: (الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم فيه "ربنا الذي في السماء تقدس اسمك ". ما سكت النبي على "في السماء فلأي معنى نقف نحن عليه " ونجعل "تقدس اسمك" كلاماً مستأنفاً.. وعند ذلك لا يجد المدعي مخلصاً إلا أن يقول تقدس اسمه في السماء والأرض فلم خحصت السماء بالذكر؟ فنقول له.. تخصيص السماء بذكر التقديس فيها لانفراد أهلها بالإطباق على التنزيه

البخاري5/2281(5811) وسنن أبي داود4/243(4764) والسنن الكبرى للنسائي 2/46(2359) و2/311(3564) وسنن النسائي (المجتبى) 5/87(2578) و7/118(4101).

وهو في الصحيح وغيره من رواية أبي سعيد وغيره بغير موضع الشاهد أيضاً. منها ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه2/740(1063) بسنده عن جابر بن عبد الله وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(ويلك ومن يعدل إذا لم= =أكن أعدل لقد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل). وانظر ومسند أحمد 5/42 وصحيح مسلم2/740(1063) والمسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم 3/129(2377) والمعجم الأوسط 9/34(9060).

(1) سنن أبي داود 4/12(3892) وهو في السنن الكبرى6/257(10875) و(10876) و(10877).والمستدرك للحاكم4/243(7512) واعتقاد أهل السنة للالكائي3/389

(2) كتب وفتاوى ابن تيمية في العقيدة 3/139 و5/13و137

(3) انظر شرح قصيدة ابن القيم1/519

(4) نص على نكارته ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال 3/197 لأن فيه زياد بن محمد فترجمه وذكر حديثه في الترجمة وقال:(زياد بن محمد الأنصاري أظنه مدني سمعت بن حماد يقول قال البخاري زياد بن محمد عن محمد بن كعب القرظي روى عنه الليث بن سعد منكر الحديث..وزياد بن محمد لا أعرف له إلا مقدار حديثين أو ثلاثة روى عن الليث وابن لهيعة ومقدار ما له لا يتابع عليه).

كما أنه سبحانه لما انفرد في الملك يوم الدين عن من يتوهم ملكه خصه بقوله تعالى " مالك يوم الدين")[1]

وقد أشار المحدث الكوثري إلى احتماله فقال: (يدور هذا اللفظ بين أن يكون بمعنى أنه تقدس اسمه في السماء لأن أهل السماء كلهم منزهون بخلاف أهل الأرض وبين أن يكون بمعنى أنه في السماء، واستحالة الثاني تعين الأول، والناظم غيَّر اللفظ وادعى أنه نصٌ تحريفاً للكلم)[2]

وهذا يبطل تمسُّك من احتج به بالكلية [3]

حديث سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينارعن أبي قابوس عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الراحمون يرحمهم الله، ارحم من في الأرض **يرحمك من في السماء**)[4]

---

(1) الرد على الفتوى الحموية 68

(2) السيف الصقيل 140

(3) انظر إثبات صفة العلو لابن قدامة48/1 ولمعة الاعتقاد له أيضاً 13 والعلو للعلي الغفار29/1 واجتماع الجيوش 49 ومعارج القبول155/1

(4) في سنن أبي داود285/4(4941) وسنن الترمذي 324/4 (1924) والمعجم الأوسط للطبراني 23/9(9013) ومصنف ابن أبي شيبة 214/5(25355) وسنن البيهقي الكبرى41/9.

وأبو قابوس هو مولى عبد الله بن عمرو بن العاص قال الحافظ فى تهذيب التهذيب203/12:(ذكره البخارى فى الضعفاء الكبير له، ولكنه ذكره فى الأسماء فقال: قابوس. وقال صاحب الميزان: لايعرف، وسماه بعضهم فغلط).

على أن الإمام أحمد أخرجه في المسند 160/2(6494) عن سفيان به بما يخالف موضع الشاهد، ولفظه (الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا أهل الأرض يرحمكم أهل السماء). وأخرجه الحاكم في المستدرك 175/4(7274) من رواية الحافظ علي بن المديني عن سفيان به. وهو أيضاً بلفظ يخالف موضع الشاهد في مسند أحمد165/2(6541) (6542) و219/2(7041) ومسند الشاميين للطبراني133/2(1055) وشعب الإيمان 449/5(7236).

من طرق عن حريز قال حدثنا حبان الشرعبي عن عبد الله بن عمرو بن العاص. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد191/10 (رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح. حبان بن يزيد الشرعبي ووثقه ابن حبان ورواه الطبراني كذلك). وهو كما قال لأن حريز هو ابن عثمان أبو عثمان الشامى 163 هـ ثقة ثبت رُمي بالنصب قال الحافظ فى تهذيب التهذيب 240/2: (وإنما أخرج له البخارى لقول أبى اليمان إنه رجع عن النصب) ويرويه حريز عن حبان بن زيد الشرعبى وهو ثقة انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 172/2.

إسناده ضعيف ومتنه مخالف للمحفوظ [1]

حديث جرير رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول (من لم يرحم من في الأرض **لم يرحمه من في السماء**)[2]

وهو مخالف للمحفوظ الصحيح المشهور من حديث جرير رضي الله عنه في الصحيحين وغيرهما[3] مع ضعفٍ في إسناده[4]

ومن عجيب ما ذكره أحد المنتسبين إلى منهج السلف في هذه الأحاديث فقال: (ألاترون إلى سياق الحديث وإلى هذه المقابلة اللفظية التي فيه (الأرض والسماء) فعندما قال: "ارحموا من في الأرض" أراد الأرض التي نحن عليها وهذا المعنى حسي والتعقيب عليه بـ "يرحمكم من في السماء "فيه مقابلة لفظة **فتعين أن المعنى الآخر حسي أيضاً** وهذه مقابلة بين الفوقية والتحتية)[5] واستشهد له بقوله: (وقد قرأت في الإنجيل الموجود اليوم أن عيسى عليه السلام قال:"إن لم تغفروا أنتم لا يغفر **أبوكم الذي في السموات** أيضاً")[6]

فهل يستقيم هذا مع نظربة العلو التي ذكرها ابن تيمية وتابعه عليها القوم؟ وهل تَقبل لفظة " في" هنا أن تفسر بـ "على" أيضاً ؟ من يستطيع أن يبين أن " في " هنا ليست للظرفية مع ما ذكره من المقابلة ونصه على المعنى الحسي؟

---

(1) انظر الفقرة السابقة وكشف الخفاء للعجلوني119/1(314)
(2) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير 355/2(2497)
(3) مخالف لما في صحيح البخاري 2239/5(5667) و2686/6(6941) ولفظه (لا يرحم الله من لا يرحم الناس) ولما في صحيح مسلم 1809/4(2319) ومصنف ابن أبي شيبة 214/5 (25357) و(25358) و(25363) وسنن البيهقي الكبرى 41/9 (25356)
(4) لأن فيه أبا إسحاق السبيعي وفيه أبو وكيع الجراح بن مليح بن عدى (والد وكيع بن الجراح) 175 هـ قال الحافظ فى تهذيب التهذيب 67/2: (وقال أبو حاتم الرازى: يكتب حديثه، ولا يحتج به...وقال ابن حبان: كان يقلب الأسانيد، ويرفع المراسيل، وزعم يحيى بن معين أنه كان وضاعاً للحديث)
(5) إثبات علو الله لأسامة القصاص 219/2
(6) المصدر السابق 220/2

حديث أبي اسحاق عن أبي عبيدة عن أبيه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارحم من في الارض **يرحمك من في السماء**)[1] وهو ضعبف الإسناد أيضاً.

وجاء هذا اللفظ في خبر أخرجه الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشه فتأبى عليه **إلا كان الذي في السماء ساخطاً عليها** حتى يرضى عنها)[2]

وأخرجه البخاري ومسلم وغيرهما بغير هذا اللفظ وهو أشهر من موضع الشاهد. وفيه أنه قال: (إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح)[3]

---

(1) وأخرجه أبو يعلى في مسنده 428/8 والطبراني في المعجم الكبير 138/10 واللالكائي في اعتقاد أهل السنة 394/3(655) و395/3 (657). وابن أبي شيبة في المصنف 214/5(25364).والشهاب في مسنده375/1(647) وابن قدامة في العلو 52. من رواية أبي إسحاق عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود.

وأبو إسحاق هو عمرو بن عبد الله السبيعى وهوثقة مكثر عابد، اختلط بأخرة. انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب65/8. يرويه عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود وهو ثقة، ولكن روايته عن أبيه مرسلة، وكان أبو عبيدة يوم مات أبوه ابن سبع سنين. وقال الحافظ فى تهذيب التهذيب75/5:(و ذكره ابن حبان فى " الثقات "، وقال: لم يسمع من أبيه شيئا).

وأعله الحافظ الدارقطني في علله 298/5(896) بعلة أخرى وهي كونه يروى موقوفا مرة ومرفوعا مرة. وقال الذهبي في العلو19/1 (والوقف أصح مع أن رواية أبي عبيدة عن والده فيها إرسال). وانظر كلام حسن السقاف على هذه الأحاديث في حاشية العلو للذهبي بتحقيقه 130

(2) صحيح مسلم1060/2(1436) من رواية يزيد بن كيسان يرويه عن أبي حازم عن أبي هريرة.

وعزاه الواسطي في صفات الرب14 بهذا اللفظ إلى الشيخين وهو في مسلم فقط

(3) صحيح البخاري 1182/3(3065) و1993/5(4897) وصحيح مسلم1060/2(1436) من رواية الأعمش عن أبي حازم عن أبي هريرة. وفي صحيح ابن حبان480/9(4172) و(4174) من رواية قتادة عن زرارة بن أبي أوفى عن أبي هريرة.

وهو بهذا اللفظ المشهور في مسند الطيالسي322/1(2458) ومسند أحمد 519/2(10742) و439/2(9669)

ومسند إسحاق بن راهويه/242(200) وسنن أبي داود244/2(2141) ومسند أبي يعلى 76/11(6213).=

وأخرج عثمان بن سعيد بسنده عن حماد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله لما أسري به مرت رائحة طيبة فقال يا جبريل ما هذه الرائحة فقال هذه رائحة ما شطة ابنة فرعون كانت تمشطها فوقع المشط من يدها فقالت بسم الله فقالت ابنته: أبي؟ قالت: لا، ولكن ربي ورب أبيك الله، فقالت: أخبرُ بذلك أبي؟ فقالت: نعم فأخبرته فدعا بها فقال من ربك؟ هل لك رب غيري؟ قالت **ربي وربك الذي في السماء..**) الحديث بطوله [1]

وهذا حديث ضعيف الإسناد. واختُلف على حماد في موضع الشاهد من متنه. ولفظه (فقالت ربي وربك الذي في السماء)[2]

ومما استدل به ابن قدامة في إثبات صفة العلو ما أخرجه بسنده عن معاذ بن جبل قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله ليكره في السماء أن يخطأ أبو بكر في الأرض)[3]

= ولعل يزيد بن كيسان وهِم في روايته فخالف المحوظ المشهور. ويزيد بن كيسان هو أبو إسماعيل اليشكرى قال ابن حبان في الثقات628/7: (وكان يخطيء ويخالف لم يفحُش خطؤه حتى يعدل به عن سبيل العدول ولا أتى من الخلاف بما ينكره القلوب فهو مقبول الرواية إلا ما يعلم أنه أخطأ فيه فحينئذ يترك خطؤه كما يترك خطأ غيره من الثقات). وانظر العلو للذهبي بتحقيق السقاف 135

(1) الرد على الجهمية51/1(73).

(2) رواه عنه بلفظ "الذي في السماء" الحسن بن موسى عند أحمد 310/1 وموسى بن اسماعيل عند الدارمي 51/1(73) وهدبة بن خالد عند ابن حبان 164/7(2904) والضياء في الأحاديث المختارة267/10(228). وخالفهم في هذا اللفظ عن حماد عفان بن مسلم عند أحمد 310/1 والحاكم في المستدرك على الصحيحين538/2(3835) وشعب الإيمان للبيهقي243/2(1636)، ويزيد بن هارون في صحيح ابن حبان 163/7(2903).وأبو عمر حفص الضرير عند أحمد 309/1 وعبد الملك بن عبد العزيز عند الطبراني في المعجم الكبير450/11(12279).

وحتى لو لم يخالفوا في متنه فقد رووه عن حماد بن سلمة ولا يحتج بحماد في هذا المطلب. كما فعل الواسطي في صفات الرب16والذهبي في العلو54/1 والحكمي في معارج القبول158/1وابن القيم في اجتماع الجيوش 58. وانظر تحقيق السقاف للعلو 213

(3) 56/1 ، وأخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده انظر بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث للهيثمي886/2، والطبراني في مسند الشاميين384/1(668) والمعجم الكبير67/20(124).

وهذا حديث في إسناده وضاع وضعيف ومن على شاكلتهم.

وأخرج ابن أبي شيبة عن محمد بن بن فضيل عن أبيه عن نافع عن ابن عمر قال:(لما قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أبو بكر في ناحية المدينة فجاء فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مسجى فوضع فاه على جبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعل يقبله ويبكي ويقول بأبي وأمي طبت حياً وطبت ميتاً فلما خرج مر بعمر بن الخطاب وهو يقول: ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يموت حتى يقتل الله المنافقين، قال: وكانوا قد استبشروا بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفعوا رؤوسهم، فقال: أيها الرجل أربِع على نفسك فإن رسول الله قد مات ألم تسمعِ اللهَ يقول: " إنك ميت وإنهم ميتون"[1] وقال: " وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون"[2] قال ثم أتى ا لمنبر فصعده فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أيها الناس إن كان محمدُ إلهكم الذي تعبدون فإن إلهكم قد مات، **وإن كان إلهكم الذي في السماء** فإن إلهكم لم يمت)[3]

وقال الذهبي:(هذا حديث صحيح قد أخرجه البخاري في تاريخه تعليقاً لفضيل بن غزوان)[4] وفي إسناده محمد بن فضيل [5] وفي متنه مخالفة لما في الصحيح. والحادثة واحدة فلا مجال لتعدد الروايات ويتعين الترجيح والحكم بالنكارة على مخالف ما في الصحيح وغيره منها ما أخرجه

وانظر احتجاج ابن القيم به في اجتماع الجيوش 59. وفي إسناده أبو الحارث الوراق عن بكر بن خنيس عن محمد بن سعيد. وأبو الحارث هو نصر بن حماد الوراق وهو ضعيف متهم بالوضع انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب426/10. وبكر بن خنيس واه انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب482/1. وشيخه محمد بن سعيد المصلوب وضاع هالك انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 186/9.

(1) الآية (30) من سورة الزمر.

(2) الآية (34) من سورة الأنبياء.

(3) مصنف ابن أبي شيبة 427/7(37021) وأخرجه الامام البخاري في التاريخ الكبير 201/1 والدارمي في نقض الإمام عثمان بن سعيد518/1 والرد على الجهمية53/1 وابن قدامة في إثبات صفة العلو 101.

(4) العلو للعلي الغفار 76/1

(5) وهو محمد بن فضيل بن غزوان الكوفى 295 هـ وهوصدوق انظر ترجمته في ميزان الإعتدال300/6

الإمام البخاري بسنده عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم:(أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مات وأبو بكر بالسُنح قال إسماعيل يعني بالعالية، فقام عمر يقول: والله ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم، – قالت: وقال عمر والله ما كان يقع في نفسي إلا ذاك – وليبعثنه الله فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم، فجاء أبو بكر فكشف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبله قال بأبي أنت وأمي طبت حياً وميتاً والذي نفسي بيده لا يذيقك الله الموتتين أبداً، ثم خرج فقال: أيها الحالف على رِسْلك، فلما تكلم أبو بكر جلس عمر، فحمد الله أبو بكر وأثنى عليه وقال ألا مَن كان يعبد محمداً صلى الله عليه وسلم فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت)[1]

فلا وجه للاحتجاج به مع ما في سنده ومتنه [2]

وجاء هذا اللفظ في خبر موضوع جعله ابن القيم حاضراً من جيوشه المجتمعة لغزو المعطلة وهو حديث في خِطبة علي رضي الله عنه لفاطمة رضي الله عنها أن النبي لما استأذنها قالت (يا أبت كأنك إنما ادخرتني لفقير قريش فقال والذي بعثني بالحق نبياً ما تكلمت بهذا حتى **أذن الله فيه من السماء** فقالت رضيت بما رضي الله لي)[3]

---

(1) صحيح البخاري1341/3(3467) وانظر صحيح ابن حبان589/14 والاعتقاد347/1

(2) انظر الاحتجاج به أيضاً في صفات الرب للواسطي 16 واجتماع الجيوش لابن القيم 62 ومعارج القبول للحكمي 175/1 والتحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد بن ناصر71

(3) اجتماع الجيوش الإسلامية 54. قال الذهبي في العلو للعلي الغفار29/1: (حديث منكر لعل محمد بن كثير افتراه فإنه متهم فإن الأوزاعي ما نطق به قط ولم أرو هذا ونحوه إلا للتزييف والكشف، والفراء ليس بثقة)

والفراء هو جعفر بن هارون قال الذهبي في ميزان الإعتدال151/2: (جعفر بن هارون عن محمد كثير الصنعاني أتى بخبر موضوع). ومحمد بن كثير يريه عن الأوزاعي وهوأبو يوسف الصنعانى ثم المصيصى200 صدوق كثير الغلط انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 417/9.

ومما استدلوا به أيضاً ما ذكره ابن قدامة من شعر أمية بن الصلت فقال: (وقد اشتهر شعر أمية بن أبي الصلت

مجدوا الله وهو للمجد أهل ربنا****في **السماء أمسى كبيراً**

بالبناء الأعلى الذي سبق الخلق**** **وسوى فوق السماء سريراً**)[1]

ولا يُعرف له في كتب الحديث إسناد ولا ذِكر، بل عزاه الذهبي إلى الهيثم بن عدي وقال: (وهو إخباري ضعيف) [2]

فمن العجيب أن يحتج به ابن تيمية رحمه الله ويعده ثابتاً وينسب إلى رسول صلى الله عليه وسلم أنه سمعه وهو يقول: هيه، هيه. فقال: (..ولكن ثبت عنه أنه كان يستنشد الشريد بن السويد الثقفي شعر أمية بن أبي الصلت وهو يقول هيه هيه.)[3]

وأعجب منه أن ابن قتيبة رحمه الله يحتج به ويستشهد له بالإنجيل فيقول بعده:(وفي الإنجيل الصحيح أن المسيح عليه السلام قال: **لا تحلفوا بالسماء فإنها كرسي الله** تعالى وقال للحواريين إن أنتم غفرتم للناس **فإن ربكم الذي في السماء يغفر لكم** ظلمكم...)[4]

وينقل ابن تيمية رحمه الله كلام ابن قتيبة مستشهداً به[5] دون أن ينبهنا إلى أن النظرية التي يقدمها في العلو وتأويلَ كونه في السماء لا تقبل الاستشهاد بهذين النصين، ولا يحتملان هذا التأويل. وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن هذه النظرية إنما يُلجأ إليها في المناظرة. وإلا فكيف يمكن أن ندعي أن النصارى فهموا هذه النظرية حتى إذا قال أحدهم في ذلك قولاً جعلنا قوله دالاً على ما دل عليه قول الله تبارك وتعالى. ويبدو أن القوم استروحوا النقل فلم يقفوا عند

---

(1) إثبات صفة العلو 100

(2) العلو للعلي الغفار49/1 وترجمه ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين179/3 فقال: (الهيثم بن عدي أبو عبد الرحمن الطائي أصله كوفي يروي عن شعبة قال يحيى كان يكذب ليس بثقة وقال علي لا أرضاه في شيء وقال السعدي ساقط قد كشف قناعه وقال أبو داود كذاب وقال النسائي والرازي والأزدي متروك الحديث)

(3) الرد على البكري550/2

(4) تأويل مختلف الحديث 273

(5) انظر مجموع الفتاوى 406/5

نقل الحسن والضعيف و لم يشبعوا من توالف مرويات بعض المحدثين فاستزادوا مـــن كتـــب الإخبارين والقصاص والمؤرخين[1]

ومما استدل به أيضاً ما ذكره ابن القيم رحمه الله موهماً إجماع الصحابة عليه فقـــال: (قـــول الصحابة كلهم رضي الله عنهم. قال يحيى بن سعيد الأموي في مغازيه..عن عدي بن عمـــيرة رضي الله عنه قال: خرجت مهاجراً إلى النبي فذكر قصة طويلة وقال فيها: فإذا هو ومن معه يسجدون على وجوههم ويزعمون أن إلاههم **في السماء** فأسلمت وتبعته)[2]

وفي إسناده مجهول وضعفاء[3] وذكره الذهبي وقال: (هذا حديث غريب) [4]

ومما استدلوا به أيضاً

ما أخرجه ابن قدامة بسنده عن سعيد بن جبير رحمه الله تعالى أنه قال(قحط الناس في زمـــن ملِك من ملوك بني إسرائيل فقال الملك ليرسلن الله علينا السماء أو لنؤذينه فقـــال جلســـاؤه **فكيف تقدر وهو في السماء** فقال أقتل أولياءه فأرسل الله عليهم السماء)[5]

وممن استدل به ابن القيم[6] والذهبي وقال: (حديث نسيت سنده عن سعيد بن جـــبير قـــال قحط الناس في زمن ملك..) [1] وتذكره في سير أعلام النبلاء [2]

---

(1) انظر الاحتجاج بهذا الخبر أيضاً في مجموع الفتاوى 14/5.واجتماع الجيوش 199.وحاشية ابن القيم على سنن أبي داود33/13.والعقود الدرية لابن عبد الهادي 95/1.

(2) اجتماع الجيوش 66 ينقله من إثبات صفة العلو لابن قدامة 52 و98. وانظر الاستشهاد به أيضاً في لمعة الاعتقاد 13ومعارج القبول 179/1

(3) يروونه عن يحيى بن سعيد بن أبان الأموى 194 هـــ قال الحافظ فى تهـــذيب التهـــذيب214/11: (أورده العقيلى فى " الضعفاء " وقال ابن سعد: كان ثقة قليل الحديث) عن محمد بن إسحاق صاحب المغازي يرويه عن يزيد بن سنان أبو فروة الرهاوى 155 هـــ. قال الحافظ فى تهذيب التهذيب 336/11: (وقال أبـــو داود والدارقطنى: ضعيف). عن سعيد الأجيرد وهو مجهول لم أعثر على ترجمة له ولا رواية. وفي حاشية ابن القيم على سنن أبي داود 31/13 وقع في هذه الرواية تسميته " سعيد بن الأجرد "

(4) العلو للعلي الغفار27/1 و34

(5) إثبات صفة العلو 97

(6) اجتماع الجيوش 162

وهو سند ضعيف [3]

ومتنه خبثٌ يهودي لا يليق بالمسلمين التحديثُ به فضلاً عن الاحتجاج به. ونسأل هـؤلاء أيضاً لا يعتقدون أن وجوده في السماء وجوداً ظرفياً؟ ويريـدون بالسـماء العلـو المطلـق ويفسرون" في " بمعنى" على" ؟ ويقال لابن القيم هل هذا أيضاً من الجيوش الإسـلامية الـتي تغزو بها المعطلة والجهمية؟

حديث عمران بن حصين

أخرج عثمان الدارمي بسنده عن عمران بن الحصين أن النبي قال لأبيه: (يا حصين كم تعبـد اليوم إلهاً؟ قال سبعة ستة في الأرض وواحد في السماء قال فأيهم تعده لرغبتك ولرهبتك قال الذي في السماء)[4]

وقال الدارمي: (فلم ينكر النبي على الكافر إذ عرف أن إله العالمين في السماء كما قاله الـنبي فحصين الخزاعي في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه مع مـا ينتحلون من الإسلام إذ ميز بين الإله الخالق الذي في السماء وبين الآلهة والأصنام المخلوقـة

---

(1) العلو للعلي العغفار 122/1

(2) 333/4

(3) فيه محمد بن حميد أبو عبد الله الرازى 248 هـ وهوحافظ ضعيف قال الحافظ فى تهذيب التهذيب 131/9 (قال البيهقى: كان إمام الأئمة- يعنى ابن خزيمة - لا يروى عنه. وقال النسائى في ما سأله عنه حمزة الكنانى: محمد بن حميد ليس بشىء. وقال فى موضع آخر: محمد بن حميد كذاب) يرويه عن يعقوب بن عبد الله أبو الحسن القمى 174 هـ وهوصدوق يهم، يرويه عن جعفر بن أبى المغيرة، وهو صـدوق يهم انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 108/2.

(4) نقض عثمان بن سـعيد227/1 وهـو في سـنن الترمـذي519/5(3483) ومسـند البـزار 53/9(3580) ومسـند الرويـاني105/1(85) والمعجـم الأوسـط 280/2(1985) والمعجـم الكبير174/18(396) واعتقاد أهل السنة 652/4. ولمعة الاعتقاد لابن قدامة 13.

وفي إسناده شبيب بن شيبة يرويه عن الحسن البصري عن عمران بن الحصين. وشبيب أخبارى صدوق يهم فى الحديث وقال الحافظ فى تهذيب التهذيب 308/4 (وقال الدارقطنى أيضاً: متروك)

وأخرجه ابن خزيمة في التوحيد بسند فيه عمران بن خالد بن طليق، وعمران له ترجمة في الميزان 286/2، يرويه عن أبيه خالد بن طليق قال ابن حجر في لسان الميزان 379/2: (قال الدارقطني ليس بالقوي)

التي في الأرض **وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أن الله في السماء وحدوه بذلك** إلا المريسي الضال وأصحابه حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك)[1]

ونقل ابن تيمية وغيره كلامَه مستشهداً به[2]

ولا يخفى ما في كلام الدارمي من الجموح الذي لم يعترض عليه أحد ممن نقله عنه. وجوابه من وجوه. الأول: أن سند الخبر غير صحيح.

الثاني: أن سكوت النبي صلى الله عليه وسلم إن كان إقراراً له فقد أقره على جملة الخبر وهو محال لأنه ذكر الشرك الصريح. وإن لم يكن سكوته إقراراً فلا حجة فيه. ولا يمكن أن يخص سكوته بالإقرار على بعض الخبر دون بعض بحال.

الثالث: لا نسلم ما ذكره من أن عمران علم أن إله العالمين في السماء كما قاله النبي فأين هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم؟

الرابع: وهو أن نذكر بأن نظرية العلو التي يذكرها ابن تيمية لا تحتمل التوفيق بينها وبين هذا الخبر فمن عبد ستة في الأرض وواحداً في السماء كيف يكون قوله "وواحداً في السماء" دليلاً على ما يذكره ابن تيمية ؟

الخامس: لا نسلم أن المسلمين اتفقوا على إثبات الحد بالمعنى الذي يذكره الدارمي كما هو مبسوط في موضعه.

---

(1) نقض عثمان بن سعيد227/1

(2) انظر بيان تلبيس الجهمية427/1و158/2 وانظر حاشية ابن القيم 15/13واجتماع الجيوش 51 والصواعق المرسلة1418/4 وشرح قصيدة ابن القيم52/1. والتحفة المدنية في العقيدة السلفية107.

المسألة الرابعة: ما جاء في سكنه في السموات

ومن ذلك ما ذكره ابن قدامة تحت عنوان "ذكرأخبار دالة على ذلك في الجملة"

فأخرج بسنده عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال كنا جلوساً ذات يوم بفناء رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ مرت بنا امرأة من بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رجل من القوم هذه ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال أبو سفيان ما مَثل محمد في بني هاشم إلا كمثل ريحانه في وسط الزبل، فسمعت تلك المرأة فأبلغته رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم، أحسبه قال مغضباً فصعد على منبره، وقال: ما بال أقوال تبلغني عن أقوام إن الله خلق سموات سبعاً **فاختار العليا فسكنها** وأسكن سمواته من شاء من خلقه، وخلق أرضين سبعاً فاختار العليا فأسكنها من شاء من خلقه..)[1]

وقال الذهبي:(وهو حديث منكر[2] رواه جماعة في كتب السنة وأخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد)[3] ولا يخفى ما أشرنا إليه من أن الاحتجاج[4] بمثل هذه المنكرات يقوي الظاهر ويبتعد عن نظرية العلو التي يتترس بها القوم لأن هذا الخبر لا يحتمل أن يكون على السماء لا ظاهراً ولا تأويلاً. فقد جعل السماء السابعة سكناً له وحَده كما جعل ما دونها سكناً لمن شاء من خلقه فأين هذا من قولهم السماء لا تحويه وليست ظرفاً له ونحو ذلك من الزخرف؟

واستشهد ابن القيم على إثبات العلو بنحو هذا الخبر وهو من قول عبد الله بن الكواء فقال: (ذكر الحافظ أبو القاسم بن عساكر قال قدم عبد الله بن الكوا[5] على معاوية فقال له أخبرني عن أهل البصرة. قال يقاتلون معاً ويدبرون شتى. قال فأخبرني عن أهل الكوفة قال

---

(1) إثبات صفة العلو74 وأخرجه الطبراني المعجم الأوسط 199/6(6182) والمعجم الكبير455/12(13650)

(2) انظر ضعفاء العقيلي388/4 وعلل ابن أبي حاتم 367/2 وميزان الإعتدال142/6
وأخرجه الحاكم في المستدرك 83/4(6953) وليس فيه موضع الشاهد ولفظه (فاختار العليا فأسكنها من شاء من خلقه) وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان139/2(1393)

(3) العلو للعلي الغفار 22/1

(4) انظر بيان تلبيس الجهمية 419/2 واجتماع الجيوش الإسلامية56 ومعارج القبول157/1

(5) واسمه عبد الله بن أبي أوفى اليشكري (ابن الكواء) انظر أخباره في الكامل لابن الأثير 298/3

أنظَرُ الناس في صغيرة وأوقعُهم في كبيرة.. قال فأخبرني عن أهل الشام قال جند أمير المؤمنين لا أقول فيهم شيئاً. قال لتقولن. قال أطوع الناس لمخلوق وأعصاهم لخـالق **ولا يحسبون للسماء ساكناً**)[1]

واستدل ابن قدامة في إثبات صفة العلو بما أخرجه بسنده عن ثابت البناني قال: (كـان داود عليه السلام يطيل الصلاة ثم يركع ثم يرفع رأسه إلى السماء ثم يقول إليك رفعت رأسي يـا عامر السماء نظر العبيد إلى أربابها **يا ساكن السماء**)[2]

ولا يصح الاستدلال به من جهة سنده، ومن جهة متنه إن صح سنده، لأنه من أخبار أهـل الكتاب أولاً ، ولأن الإستدلال به إنما يتم على كونه موجوداً في السماء لا على الوجه الـذي يذكرونه من وجوده فوقها.

فمن العجب أن يجعل هذا دليلاً على النظرية التي يذكرونها في العلو لأن الظاهر في هذا الخـبر لا يحتمل تأويله بما ذكروه. وبالمقابل فليس بأعجب منه أن يثبته بعضهم على ظاهره كما فعل القصاص فقال:(**يا ساكن السماء معناه يا موجوداً في السماء أو يا متخذاً السماء حيثية وجودك أي على المكان اللائق بالله**)[3] وقال أيضاً مستشهداً: (وقد قرأت في الكتاب المقدس من مزامير داود ما يؤكد رواية ثابت وفي ذلك أنه عليه السلام كان يقول "إليـك رفعـت

---

(1) اجتماع الجيوش الإسلامية70 وهو في تاريخ دمشق لابن عساكر359/1
(2) 96/1. وهوفي مسنده ابن الجعد210/1(1388). واستشهد به الذهبي في العلو للعلي الغفار67/1 وقال: (إسناده صالح) وصححه في العرش 156/2 واستدل به ابن القـيم في اجتمـاع الجيـوش169 وصححه، وأنى يصح وفي إسناده سيار بن حاتم العنزى، أبو سلمة البصرى200 هـ وهوصدوق له أوهام وقال الحافظ فى تهذيب التهذيب 290/4: (وقال أبو أحمد الحاكم: فى حديثه بعض المناكير. وقال العقيلى: أحاديثه مناكير، ضعفه ابن المدينى. وقال الأزدى: عنده مناكير).
وعزاه ابن القيم إلى الإمام أحمد أيضاً في كتاب الزهد ولم أجده فيه، ووجدته في كتاب الزهـد لابـن أبي عاصم 88. فلعله وهم بذلك. وانظر الاحتجاج به في معارج القبول170/1و182
وأخرجه واللالكائي في اعتقاد أهل السنة 400/3(669) وليس فيه موضع الشاهد بل بلفظ "يا عـامر السماء"
وهذا اللفظ هو الذي يليق أن يكون محتملاً صدوره من قائله والله أعلم.
(3) إثبات علو الله 323/2

رأسي **يا ساكناً في السموات** " وهذا لفظ قريب جدا من رواية ثابت رحمه الله الذي أخـــذ عن الصحابة وإيمانه بعلو ربه لم يكن إلا امتداداً لما كان معلوماً بالضرورة في وقته. أما **أفراخ الجهمية ومخانيثهم عادوا ليجددوا عهد آبائهم الملحدين** في أسمائه وصفاته)[1]

فأين هذا من تلك النظرية ؟ كيف لا تكون "في "مفيدة للظرفية المكانية مع السكن وحيثيـــة الوجود والمكان؟

هذا هو أثر الخوض في المتشابه وآخر مطاف أوله محاربة التفويض والتأويل وجمع الأخبار التي يسمونها أخبار الصفات. وهذه اللفظة التي ذكر مع الرمي بالإلحاد سنة ســـنها ابـــن تيميـــة (ستكتب شهادتهم ويسألون)[2] (سبحانك أنت تحكم بين عبادك في ما كانوا فيه يختلفون)[3]

ومنه ما أيضاً ما استدل به ابن قدامة في إثبات صفة العلو بسنده عن الحسن البصري أنه قال: (سمع يونس عليه السلام تسبيح الحصى وتسبيح الحيتان وقال فجعل يسبح ويهلـــل ويقـــدس وكان يقول في دعائه **سيدي في السماء مسكنك** وفي الأرض قدرتك وعجائبك، سيدي من الجبال أهبطتني وفي البلاد سيرتني وفي الظلمات الثلاث حبستني..فلما كان تمام أربعين يومـــاً وأصابة الغم فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين)[4]

واحتج به ابن القيم وصححه [5] مع أن في إسناده وضاعاً معروفاً بالوضع والكذب[6]

(1) المصدر السابق 324/2
(2) الآية (19) من سورة الزخرف.
(3) الآية (46) من سورة الزمر.
(4) إثبات صفة العلو 96
(5) اجتماع الجيوش 162
(6) وهو إسحاق بن بشر أبو حذيفة قال ابن حبان في المجروحين135/1(..سكن بغداد مدة وحدثهم بها كان يضع الحديث على الثقات..لا يحل كتب حديثه إلا على جهة التعجب) وانظر الضعفاء والمتـــروكين لابن الجوزي100/1. والعلو للعلي الغفار 67/1

ومما احتجوا به على إثبات كونه في السماء ما أخرجه عبد الله بن أحمد في زوائده على مسند أبيه بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (..ثم إن الميت تحضره الملائكة فإذا كان الرجل الصالح قالوا اخرجي أيتها النفس الطيبة كانت في الجسد الطيب اخرجي حميدة وأبشري بروح وريحان، قال فلا يزال يقال ذلك حتى تخرج ثم يُعرج بها إلى السماء فيُستفتح لها، فيقال من هذا فيقال فلان، فيقولون مرحباً بالنفس الطيبة كانت في الجسد الطيب ادخلي حميدة وأبشري بروح وريحان قال فلا يزال يقال لها **حتى ينتهي بها إلى السماء التي فيها الله عز وجل**..)[1]

واللفظ الذي اعتمد على الاستدلال مخالف للمحفوظ الذي جاء فيه: (حتى ينتهى به إلى السماء السابعة)[2]

وقد اختلف القوم في فهم هذا الخبر

فقد سئل ابن تيمية عنه فقال: (وقوله " فيها الله " بمنزلة قوله تعالى: " أأمنتم من فى السماء "[3] .. وبمنزلة ما ثبت فى الصحيح أن النبى قال لجارية معاوية بن الحكم أين الله قالت فى السماء قال من أنا قالت أنت رسول الله قال أعتقها فإنها مؤمنة. وليس المراد بذلك أن السماء

---

(1) مسند أحمد2/364(8754). من طريق ابن أبي ذئب عن محمد بن عمرو بن عطاء عن سعيد بن يسار عن أبي هريرة. وأخرجه بهذا اللفظ في السنة2/610(1449) بلا إسناد إلى محمد بن عمرو به. وابن ماجه في السنن 2/1423(4262). وابن خزيمة في التوحيد 150

(2) وأخرجه عبد الله من طريق ابن أبي ذئب في السنة2/603(1438) ولفظه "حتى ينتهى به إلى السماء السابعة " والنسائي في السنن الكبرى6/433/11442) وابن ماجه في السنن 2/1423(4262). ووهم الذهبي في العلو 1/21 في عزوه إلى مستدرك الحاكم بهذا اللفظ لأنه في المستدرك 1/93(106) من طريق مسدد عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة باللفظ المشهور. ولفظه "حتى ينتهى به إلى السماء السابعة " كما وهم ابن القيم في اجتماع الجيوش142 في عزوه إلى عثمان الدارمي لأنه في الرد على الجهمية1/68(110) باللفظ المشهور أيضاً.

وأخرجه من طريق ابن أبي ذئب بهذ اللفظ المشهور عبد الله في السنة2/603(1438) والنسائي في السنن الكبرى6/433/11442).والبيهقي في عذاب القبر 50.

وأخرجه من حديث البراء بن عازب بهذا اللفظ المشهور الطيالسي في المسند1/102(753)

والإمام أحمد في المسند4/286 وابن أبي شيبة في المصنف3/54(12059) و3/56(2060) والبيهقي في شعب الإيمان1/355(395)

(3) الآية (16) من سورة الملك.

تحصر الرب وتحويه كما تحوى الشمس والقمر وغيرهما فإن هذا لا يقوله مسلم ولا يعتقده عاقل فقد قال سبحانه وتعالى: "وسع كرسيه السموات والأرض"[(1)] والسموات فى الكرسى كحلقة ملقاة فى أرض فلاة، والكرسى فى العرش كحلقة ملقاة فى فى أرض فلاة، والرب سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ليس فى مخلوقاته شيء من ذاته ولا فى ذاته شيء من مخلوقاته. وقال تعالى: "ولأصلبنكم فى جذوع النخل"[(2)]..وليس المراد أنهم فى جوف النخل)[(3)]

ولابد من التنبيه على أمور:

الأول: أن نذكر بأن الاستدلال بهذا الخبر على أنه فوق السموات لابد فيه من التأويل الذي يسميه معنى الخبر ليتجنب ما صبه على أهل التأويل من الذم والقدح.

الثاني: أنا لا نسلم أن هذا الخبر في الدلالة بمنزلة الآية الكريمة في الدلالة. فما تحتمله الآية في أساليب العربية لا يحتمله لفظ الخبر. وحتى على استدلال ابن تيمية فإن تأويل "في" بمعنى "على" ساعد عليه التركيب في نحو" ولأصلبنكم فى جذوع النخل " أما لفظ الخبر "حتى ينتهي بها إلى السماء التي فيها الله " فلا يقبل هذا التأويل أو ما يسميه ابن تيمية بالمعنى. لأن المعنى الذي تفيده "في" بعد: ساح، وصُلب، وتاه، لا يفيده في قولنا: حتى ينتهي بها إلى السماء التي فيها الله. ولهذا صرح بعضهم بتأويله فقال مرعي بن يوسف الحنبلي: (ومعنى قوله إلى السماء التي فيها الله أي أمره وحكمه وهي السماء السابعة التي عندها سدرة المنتهى إليها يصعد وينتهي ما يعرج به من الأرض ومنها يهبط ما ينزل به منها)[(4)]

وذكر بعضهم ما يفيد المعنى الذي فر منه ابن تيمية رحمه الله من ذلك قول القصاص: (هاهي الملائكة تصعد..**حتى تنتهي إلى السماء التي فيها الله تبارك وتعالى حيث يليق به من مطلق**

---

(1) الآية (255) من سورة البقرة.
(2) الآية (71) من سورة طه.
(3) كتب وفتاوى ابن تيمية في العقيدة271/4
(4) أقاويل الثقات118/1

العلو وأعظمه)[1] فقد جمع فيه لفظ " إلى " مع " في " وحيث ". وظاهرٌ أن ما قبِله لفـــظ " في" في سياق الآية لا يقبله مع ما يفيد الظرفية والحيثية والانتهاء إلى المكان. هذا إذا نظرنا في هذين القولين فقط فكيف الحال إذا كان النظر فيه مع ما يذكر في أدلة العلو من قولهم "يـــا ساكن السماء "وقولهم " لا يحسبون للسماء ساكناً" وقولهم "اختار السماء العليا فســـكنها" فهل يقبل كل ذلك ما سماه ابن تيمية معنىً وهو تأويل؟

الثالث: أنه لما كان هذا الخبر نصاً في المعنى الذي احتمله ظاهر الكتاب صار ذكـــره في أدلـــة العلو[2] تقويةً للظاهر وهو من تفسير المتشابه بمحكم التشبيه.

(1) إثبات علو الله للقصاص 224/2
(2) إثبات صفة العلو55/1وشرح قصيدة ابن القيم200/1ومعارج القبول 157/1

المسألة الخامسة: كونه تعالى في الأرض

أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن لقيط بن عامر حديثاً طويلاً في البعث والموقف، وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام في الناس خطيباً فقال: (...ثم تبعث الصيحة فلَعَمْر إلهك ما تدعُ على ظهرها من شيء إلا مات والملائكة الذين مع ربك عز وجل **فأصبح ربك يطوف في الأرض وخلت عليه البلاد** فأرسل ربك عز وجل السماء.. قلت يا رسول الله فما يعمل بنا ربنا جل وعز إذا لقيناه ؟ قال تعرضون عليه بادية له صفحاتكم لا تخفى عليه منكم خافية **فيأخذ ربك عز وجل بيده غرفة من الماء** فينضح قِبَلكم بها فلعمر إلهك ما يخطيء وجه أحدكم منها قطرة..) [1]

وقد فرح ابن مندة وابن القيم فقال ابن القيم رحمه الله:(**هذا حديث كبير جليل تنادي جلالته وفخامته وعظمته على أنه قد خرج من مشكاة النبوة** لا يعرف إلا من حديث عبد الرحمن بن المغيرة بن عبد الرحمن المدني رواه عنه إبراهيم بن حمزة الزبيري وهما من كبار علماء المدينة ثقتان محتج بهما في الصحيح احتج بهما إمام أهل الحديث محمد بن إسماعيل

(1) السنة 485/2(11120) وهو في مسند أحمد 13/4 من زيادات عبد الله بن أحمد وأخرجه أبو داود مختصرا فى آخر باب لغو اليمين من سننه 226/3(3266) مقتصرا فيه على موضع الشاهد وهو قوله: "لعمر إلهك".وأخرجه مطولا ابن أبي عاصم في السنة286/1(636). وابن خزيمة في التوحيد 186-190مع مغايرة في بعض الألفاظ. والطبراني في المعجم الكبير 211/19(477) والدارقطني في الكتاب المنسوب إليه "رؤية الله" 153/1مقتصراً فيه على موضع الشاهد في الرؤية.والحاكم في المستدرك 605/4.

وسنده ضعيف جداً، يرويه إبراهيم بن حمزة الزبيري، وهو صدوق، انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 117/1عن

عبد الرحمن بن المغيرة الحزامي، وهو صدوق أيضاً انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 276/6. يرويه عن عبد الرحمن بن عياش الأنصارى: ولا يعرف إلا بهذا الحديث، انظر ترجمته في التاريخ الكبير للبخاري 335/5. وتقريب التهذيب 348. يرويه عن دلهم بن الأسود قال الذهبي في ميزان الإعتدال 45/3: (عداده في التابعين لا يُعرف، سمع أباه) يرويه عن أبيه الأسود بن عبد الله بن حاجب وهو مثله لا يعرف إلا بهذا الحديث. قال الحافظ فى تهذيب التهذيب 341/1: (روى له أبو داود حديثاً واحداً وهو حديث أبي رزين العقيلى الذي يقول فيه: " لعمر إلهك ") يرويه عن عاصم بن لقيط بن عامر وهو لا يعرف أيضاً ذكره الحافظ في تهذيب التهذيب 50/5 بحديثه وقال: (ورواه أبو القاسم الطبراني مطولاً وهو حديث غريب جداً).

البخاري. **ورواه أئمة أهل السنة في كتبهم وتلقوه بالقبول وقابلوه بالتسليم والانقياد** و لم يطعن أحد منهم فيه ولا في أحد من رواته. فممن رواه الإمام ابن الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل في مسند أبيه وفي كتاب السنة... ومنهم الحافظ الجليل أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم النبيل في كتاب السنة له، ومنهم الحافظ أبو أحمد محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان العسال في كتاب المعرفة، ومنهم الحافظ أبو محمد عبدالله بن محمد بن حيان أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب السنة، ومنهم الحافظ أبو عبدالله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندة حافظ أصبهان، ..وجماعة من الحفاظ سواهم يطول ذكرهم.

وقال ابن مندة روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصنعاني وعبدالله بن أحمد بن حنبل وغيرهما وقد رواه بالعراق بمجمعِ العلماء وأهل الدين جماعةٌ من الأئمة منهم أبو زرعة الرازي وأبو حاتم وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل و لم ينكره أحد و لم يتكلم في إسناده بل رووه على سبيل القبول والتسليم **ولا ينكر هذا الحديث إلا جاحد أو جاهل أو مخالف للكتاب والسنة** هذا كلام أبي عبد الله بن مندة.

..وقوله **فيظل يضحك هو من صفات أفعاله س**بحانه وتعالى التي لا يشبهه فيها شيء من مخلوقاته كصفات ذاته، وقد وردت هذه الصفة في أحاديث كثيرة لا سبيل إلى ردها كما لا سبيل إلى تشبيهها وتحريفها.

وكذلك " **فأصبح ربك يطوف في الأرض " هو من صفات فعله كقوله:** "وجاء ربك والملك صفاً صفاً "[1] "هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك" [2] و" ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا "..والكلام في الجميع صراط واحد مستقيم إثبات بلا تمثيل بلا تحريف ولا تعطيل.

---

(1) الآية (22) من سورة الفجر.
(2) الآية (158) من سورة الأنعام.

وقوله " فيأخذ ربك بيده غرفة من الماء فينضح بها قبلكم" **فيه إثبات صفة اليد له سبحانه بقوله وإثبات الفعل الذي هو النضح)**[1]

ولا بد من التحذير من أسلوبه فقد جمع لهذا الحديث أوصافاً لا يسع العامي معها إلا أن يظن أنه أصل من أصول الدين. وعند التحقيق يتبين أن لا شي من هذه الأوصاف يصدق على هذا الحديث فمن عدَّهم من كبار علماء المدينة لا يعدون في علمائها بل ولا من حفاظها، ومَن عدهم أئمةَ أهل السنة لا تجد فيهم مالك بن أنس ولا الشافعي ولا البخاري، بل تجد فيهم المو لعين بجمع الأخبار التي تصنف تحت عنوان السنة، وتحت هذا العنوان ما تحته من أمثال هذا الخبر فإذا كان من ذكره هم الذين قابلوه بالتسليم والانقياد فلا يتابعون على الانقياد والتسليم لخبر جُلُّ رجاله مجهولون.

ودونك ما يعده ابن القيم خارجاً من مشكاة النبوة فيثبت به قوله:" فيظل يضحك" ويعده من صفات أفعاله سبحانه وتعالى وكذلك فأصبح ربك يطوف في الأرض هو من صفات فعله.

قوله فيأخذ ربك بيده غرفة من الماء فينضح بها قبلكم ففيه إثبات الفعل الذي هو النضح وإثبات صفة اليد له سبحانه [2]

ثم إذا كان الخالق يطوف في الأرض وتخلو عليه البلاد فكيف نجمع بين ذلك وبين رأي ابن تيمية الذي أراد أن يتخلص من كثير من إلزامات الرازي معتمداً على نظريته في الحيز التي يفرق فيها بين الحيز الوجودي والحيز العدمي والأول مختص بالمخلوق وهو ما في داخل العالم من الأحياز والثاني مختص بالخالق وهو خارج العالم؟

---

(1) زاد المعاد 677/3-682 وانظر شرح قصيدة ابن القيم لأحمد بن إبراهيم 471/2 ومعارج القبول للحكمي 766/2

(2) زاد المعاد 677/3-682 وانظر شرح قصيدة ابن القيم لأحمد بن إبراهيم 473/2 ومعارج القبول للحكمي768/2

فإذا كان يطوف في الأرض فهو في هذه الأحياز الوجودية فيلزم الإلزامات التي ذكرها الرازي ويلزم كونه شاغلاً لقدر من أحياز العالم الوجودية دون الكل ويلزم الكون في جهة غير جهة الفوق بل الكون في الجهات الست معاً لأنه سيكون بعض البلاد التي يطوف بها عن يمينه وبعضها عن شماله.

فإن قيل: إن طوافه في الأرض ليس كطواف الأجسام فلا يلزم منه ذلك لأنها لوازم الجسم.

قيل إذا كان الطواف في الأرض لا يلزم منه شغلُ قدر من الفراغ ولا الكون في الجهات الست فكيف لزم من قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى " إثباتُ جهة الفوق والإشارة الحسية إليه وهي من لوازم الجسم أيضاً؟ ثم هذه اللغة التي تدل على أن الطواف في الأرض لا يلزم منه شغلُ قدر من الفراغ ولا الكون في الجهات، بأي دلالة أو أسلوب تدل على ذلك ولا تدل على أن الاستواء لا يلزم منه لوازمه التي ذكرتم ؟

المسألة السادسة: كونه تعالى في مكان

ومما استدلوا به على ذلك شعر ينسب إلى العباس بن مرداس

أخرجه ابن قدامة بسنده عن الهيثم بن عدي عن عوانة بن الحكم أنه قال: لما استُخلف عمر بن عبد العزيز وفَدَ الشعراءُ إليه فأقاموا ببابه أياماً لايؤذن لهم، فبيناهم كذلك يوماً وقد أزمعوا على الرحيل مر بهم عدي بن أرطأه فقال له جرير

يا أيها الراكب المزجي مطيته****هذا زمانك إني قد مضى زمني

أبلغ خليفتنا إن كنت لاقيه أني*****لدى الباب كالمصفود في قرن

لاتنس حاجتنا ألقيت مغفرة قد*****طال مكثي عن أهلي وعن وطني

قال فدخل عدي على عمر فقال يا أمير المؤمنين، الشعراء ببابك وسهامهم مسمومه وأقوالهم نافذة، قال: ويحك يا عدي مالي وللشعراء؟ قال أعز الله أمير المؤمنين إن رسول الله صلى الله عليه وسلم امتدح فأعطى، ولك في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنه فقال كيف؟ قال امتدحه العباس بن مرداس السلمي فأعطاه حلة قطع بها لسانه، قال أو تروي من قوله شيئا؟ قال: نعم فأنشده..

أقمتَ سبيل الحق بعد اعوجاجه****وكان قديماً ركنُه قد تهدما

تعالى علواً فوق عرشٍ إلهنا**وكان مكان الله أعلى وأعظما**

ثم ذكر بقية الخبر)[1]

(1) إثبات صفة العلو 69. وذكره الذهبي في العلو للعلي الغفار49/1 وقال:(الهيثم بن عدي وهو إخباري ضعيف). وفي إسناده من لم أعثر على ترجمتهم. وفيه ابن كادش قال ابن حجر في لسان الميزان218/1: (أحمد بن عبيد الله أبو العز بن كادش مشهور من شيوخ بن عساكر أقر بوضع حديث وتاب وأناب انتهى – كلام الذهبي-.. وكان مخلطا كذابا لا يحتج بمثله وللأئمة فيه مقال...وقال ابن عساكر قال لي أبوالعز بن كادش وسمع رجلا قد وضع في حق علي حديثا ووضعت أنا في حق أبي بكر حديثا بالله أليس فعلت جيدا) فتوبته لا تعني أنه رجع إلى العدالة ومرتبة الاحتجاج على رأي من يجوز الاحتجاج بتوبة العائد من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومما استدلوا به أيضاً: قصة عبد الله بن رواحة مع جاريته [1] ولم تنقل من وجه صـــحيح واحد حتى قال الذهبي: (روي من وجوه مرسلة منها يحيى بن أيوب المصري حدثنا عمارة بن غزية عن قدامة بن محمد بن إبراهيم الحاطبي فذكره فهو منقطع)[2]

ولا تجد في الجواب عن الاستلال بهذه القصة أحسنَ من قول الكوثري: (وهذه قصة تـــذكر في كتب المحاضرات والمسامرات دون كتب الحديث المعتمدة ولم ترِد في كتب أهل الحـــديث بسند متصل ولو من وجه واحد وأما ما وقع في الاستيعاب من قول ابن عبد البر:(رويناه من وجوه صحاح) فسهو واضح من الناسخ وأصل الكلام (من وجوه غير صحاح) فسقط لفظ (غير) فتتابعت النسخ على السهو إذ لم يجد أهل الاستقصاء سنداً واحداً يحتج بمثله في هـــذه القصة بل كل ما عندهم في هذا الصدد أخبارٌ منقطعة وما يكون في عهد ابن عبد البر مرويـــاً بطرق صحيحة كيف لا يكون مروياً عند مَن بعده ولو بطريق واحد صحيح؟ وهذا يعيِّن ما قلناه من سقوط لفظ (غير) في الكتاب. ولم يتمكن الذهبي بعد أن بذل جهده من ذكر سند واحد غير منقطع في القصة وأفعال الصحابة كلها جد، وجلَّ مقدار مثل هذا الصحابي عن أن يوهم صحابية أنه يتلو القرآن بإنشاده الشعر لها. وإيهام كون الشعر من القرآن ليس مما يقـــر عليه النبي صلى الله عليه وسلم فمتن الخبر نفسه يدل على البطلان)[3]

وقد احتج ابن تيمية بهذين الخبرين فقال: (لفظ المكان قد يراد به ما يكون الشيء فوقه محتاجاً إليه كما يكون الإنسان فوق السطح، ويراد به ما يكون الشيء فوقه من غير احتياج إليه مثل كون السماء فوق الجو وكون الملائكة فوق الأرض والهواء وكون الطير فوق الأرض

ومن هذا قول حسان بن ثابت رضي الله عنه تعالى:

تعالى فوق عرش إلهنا**** وكان مكان الله أعلى وأعظما

---

(1) وهي في الاستيعاب 900/3

(2) العلو للعلي الغفار 49/1

(3) السيف الصقيل 143

مع علم حسان وغيره من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله غني عن كل ما سواه، وما سواه من عرش وغيره محتاج إليه وهو لا يحتاج إلى شيء **وقد أثبت له مكاناً.**
والسلف والصحابة بل النبي صلى الله عليبه وسلم كان يسمع مثل هذا ويقر عليه.
كما أنشده عبد الله بن رواحة رضي الله عنه... في قصته المشهورة التي ذكرها غير واحد من العلماء لما وطئ سريته ورأته امرأته... فأنشد هذه الأبيات فظنت أنه قرآن فسكتت، وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فاستحسنه.)[1]

وزاد في بيان تلبيس الجهمية الاستشهاد له بحديث لا يصح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن الشيطان قال وعزتك يارب لا أبرح أغوي عبادك ما دامت أرواحهم في أجسادهم فقال الرب تعالى وعزتي **وجلالي وارتفاع مكاني** لا أزال أغفر لهم ما استغفروني)[2]

ولابد من التنبيه على أمرين:
الأول: أنا لا نسلم أن السلف أو الصحابة فضلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمع مثل هذا ويقر عليه. ولا أن حسان بن ثابت أثبت لله مكاناً. و لا أن ابن رواحة أنشد هذه الأبيات ولا أنه صلى الله عليه وسلم استحسنه. وهذه الأسانيد لا يكاد يحتج بها في مسائل النحو فضلاً عن مسائل الاعتقاد، بل في إثبات ما يخالف الاعتقاد الثابت من نفي المكان بالبراهين القطعية.

---

(1) منهاج السنة النبوية356/2
(2) بيان تلبيس الجهمية125/2. والحديث لم أجد من أخرجه بهذا اللفظ سوى البيهقي في الأسماء والصفات 167. وأخرجه الامام أحمد في المسند أحمد29/3(11255) ولفظه:" قال الرب: وعزتي وجلالي " وهو في مسند عبد بن حميد290/1(932) ومسند أبي يعلى530/2(1399) والمستدرك 290/4.
وفي إسناده عبد الله بن لهيعة 174 هـ كان صدوقا لكنه اختلط واحترقت كتبه فصار العمل على تضعيفه. انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 377/5. يرويه عن دراج بن سمعان، يقال اسمه عبد الرحمن ودراج لقب 126 هـ فى حديثه عن أبى الهيثم ضعف انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب209/3. وانظر الاحتجاج بهذا الخبر أيضاً في بيان تلبيس الجهمية148/1واجتماع الجيوش 66 و198وشرح قصيدة ابن القيم524/1.

الثاني: أن ابن تيمية رحمه الله ينص هنا على أن الفوقية الثابتة لله عز وجل مثل كون السماء فوق الجو وكون الملائكة فوق الأرض والهواء وكون الطير فوق الأرض. وكل هذه فوقيات حسية ونسبةٌ لا تثبت إلا بين الأجسام. تعالى الله عن الجسمية ولوازمها علواً كبيراً.

ومما استدل به ابن القيم وغيره ما أخرجه البيهقي بسنده عن مجاهد أنه قال في قوله تعالى "وقربناه نجيا"[1](بين السماء السابعة وبين العرش سبعون ألف حجاب فما زال يقرب موسى حتى كان بينه وبينه حجاب، **فلما رأى مكانه** وسمع صريف القلم قال رب أرني أنظر إليك)[2] وقال الذهبي:(هذا ثابت عن مجاهد إمام التفسير أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات)[3]. وقال الكوثري: (لا حجة في كلام غير المعصوم ومجاهد ممن يروي عن أهل الكتاب)[4]

---

(1) الآية (52) من سورة مريم.
(2) الأسماء والصقات 508 وأخرجه أبو الشبخ في العظمة690/2(18) و714/2(40)
(3) العلو للعلي الغفار128/1. وانظر اجتماع الجيوش 161و معارج القبول182/1
(4) انظر حاشية الأسماء والصفات 508

المطلب الثالث ما استدلوا به على إثبات قبوله للأعراض

المسألة الأولى: وصفه تعالى بالحركة

جاء في الأخبار إضافة النزول إلى الله في كل ليلة وفي يوم القيامة وفي يوم المزيد في الجنة. واستدلوا بهذه الأخبار على إثبات الحركة والانتقال. فنحتاج إلى تفصيل هذه الأخبار

أولاً ما جاء في النزول كل ليلة

وردت أحاديث كثيرة في إضافة النزول إلى الله عز وجل وتفاوتت هذه الأحاديث في أسانيدها ومتونها صحة وضعفاً وقبولاً ونكارةً. لكن القوم اجتهدوا في جمع هذه الأحاديث كما يجمع حاطب ليل يستكثرون بذلك من الروايات والأسانيد ليثبتوا تواترَ هذه الأحاديث تواتراً معنوياً فيقطعوا الطريق على من ردَّ هذه الأحاديث بحجة أنها أحاديثُ آحادٍ لا يحصل القطع بها. من ذلك قول ابن خزيمة: (باب ذكر أخبار ثابتة السند صحيحة القوام رواها علماء الحجاز والعراق عن النبي صلى الله عليه وسلم في نزول الرب جل وعلا إلى سماء الدنيا كل ليلة نشهد شهادة مقر بلسانه مصدق بقلبه مستيقن بما في هذه الأخبار من ذكر نزول الرب)[1]

ومن ذلك قول ابن مندة في صدر سياقة أحاديث النزول: (ذكر الآي المتلوة والسنة المأثورة بالسند الصحيحة في النزول)[2]

لكن هذا الجمع أضر كثيراً بدلالة الأحاديث الصحيحة وفتح أبواب الخوض في صفات الله عز وجل، فنذكر بعض ما صح من الأحاديث في النزول ونبين وجه تفسيره، ثم نعرض لبعض الواهيات المنكرات من الأخبار التي لا تكاد تحتمل إلا التشبيه.

---

(1) التوحيد 125

(2) التوحيد 282/3وانظر نحوه في العلو للعلي الغفار للذهبي 91/1

أخرج الإمام البخاري رحمه الله بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (**يتنزل** ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له)[1]

وأخرج الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك أنا الملك من ذا الذي يدعوني فأستجيب له من ذا الذي يسألني فأعطيه من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا يزال كذلك حتى يضيء الفجر)[2]

وأخرج النسائي بسنده عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما أنهما قالا: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول **ثم يأمر مناديا** ينادي يقول هل من داع يستجاب له هل من مستغفر يغفر له هل من سائل يعطى)[3]

وأخرج الإمام أحمد بسنده (عن عثمان بن أبي العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **ينادي كل ليلة ساعة فيها مناد** هل من داع فأستجيب له هل من سائل فأعطيه هل من مستغفر فأغفر له)[4]

---

(1) صحيح البخاري5/2330(5962) و6/2723(7056)

(2) صحيح مسلم1/521(758)

(3) السنن الكبرى6/124(10316). وقد نبه حسن السقاف إلى رفع الخلاف في تصحيحه فقد اتفق على صحة سنده غير أن حفص بن غياث تغير حفظه قليلاً بأخرة فنبه السقاف إلى أن رواية حفص بن غياث في هذا الحديث عن الأعمش، وكانت روايته عنه من كتاب عنده فلا يتأثر بتغير حفظه انظر دفع شبه التشبيه لابن الجوزي 193 بتحقيق حسن السقاف.

(4) مسند أحمد 4/217-218. من طرق عن حماد بن سلمة قال حدثنا علي بن زيد عن الحسن عن عثمان بن أبي العاص. وأخرجه البزار في مسنده 6/308(2320).

وأخرج الطبراني له شاهدا من حديث عبد الرحمن بن سلام الجمحي. وهو صدوق انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 6/193. يرويه عن داود بن عبد الرحمن العطار174 هـ وهو ثقة روى له الجماعة انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 3/192. يرويه عن هشام بن حسان الأزدى وهو ثقة، من أثبت الناس فى ابن سيرين انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 11/36. يرويه عن محمد بن سيرين وهو أحد الأعلام انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 9/216.

وهو في المعجم الأوسط3/154(2769) والمعجم الكبير9/59(8391)

ونحن إذا تأملنا هذه الأحاديث الصحيحة التي تتحدث عن موضوع واحد لم نجد ما يدفع هذا الفهم السليم لهذه الأحاديث، فمن التعبير عن هذا الفهم ما ذكره ابن حجر فقال: (وقال ابن العربي حُكي عن المبتدعة ردُّ هذه الأحاديث، وعن السلف امرارُها وعن قوم تأويلُهـــا وبـــه أقول.. فأما قوله (ينزل) فهو راجع إلى أفعاله لا إلى ذاته، بل ذلك عباره عن مَلَكه الذي ينزل بأمره ونهيه والنزول كما يكون في الأجسام يكون في المعاني، فإن حملته في الحـــديث علـــى الحسي فتلك صفة الملك المبعوث بذلك، وإن حملته على المعنوى بمعنى أنه لم يفعـــل ثم فعـــل فيسمى ذلك نزولاً عن مرتبة إلى مرتبة فهي عربية صحيحة انتهى. والحاصل أنه تأوله بوجهين إما بأن المعنى ينزل أمره، أو الملَك بأمره، وإما بأنه استعاره بمعني التلطف بالداعين والاجابـــة لهم ونحوه وقد حكى أبو بكر بن فورك أن بعض المشايخ ضبطه بضم أولـــه علـــى حـــذف المفعول أي يُنزِل ملكاً، ويقويه ما رواه النسائي من طريق الأغر عن أبي هريـــرة وأبي ســـعيد بلفظ " إن الله يمهل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول هل من داع فيســـتجاب لـــه الحديث"

وفي حديث عثمان بن أبي العاص ينادي مناد هل من داع يستجاب له الحديث، قال القرطبي وبهذا يرتفع الإشكال)[1] لكن القوم لما أحضروا مع هذه الأحاديث متونـــاً منكـــرة نفَـــرَت أذهانهم من هذا الفهم الصحيح، لِما و جدوه في هذه المتون من تقوية الظاهر وتأكيد المعـــنى الموهم، حتى تكلم القوم في نزوله بذاته على سبيل الانتقال والحركة وخلو العرش منه وتدرجِه في النزول بين السموات وهبوطه وصعوده وارتفاعه بعد النزول وغير ذلك ممـــا دفعهـــم إلى الخوض فيه ما جمعوه مع الأحاديث الصحيحة من الأسانيد الواهية والمتون المنكرة التي تُعِّـــين الظاهر الموهم وتوجب الحمل عليه.

فأعدل الطرق في ذلك أن نميز الصحيح ونطلب له المعنى الذي يصـــح حملـــه في اللغـــة والشرع ونطرحَ الواهي والمنكر لا أن نجعله حكماً على دلالة الصحيح.

---

(1) فتح الباري 30/3

ومن هذه المتون المنكرة ما أخرجه عبد الله بسنده (عن ثوير عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يقال له أبو الخطاب أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الوتر؟ فقال أحب أن أوتر نصف الليل إن الله عز وجل **يهبط من السماء العليا إلى السماء الدنيا** فيقول هل من مذنب هل من مستغفر هل من داع **حتى إذا طلع الفجر ارتفع**)[1]

إسناده ضعيف وذكر الهبوط والارتفاع في متنه منكر. ولا يخفى بعد ما بين لفظ الهبوط ولفظ التنزل في هذا السياق، فلفظ الهبوط شديد الانحراف إلى الظاهر الحسي بخلاف لفظ التنـــزل الذي لا يكاد يخفى وجه استعماله العربي في هذا السياق إلا على من حرمه غلبة الحس علـــى ذهنه من تذوق أساليب العربية، حتى عدَّ لفظَ التنزل مرادفاً للفظ الهبوط الذي يعقبه الارتفاع والصعود.

ومنها خبر عن عبيد بن عمير

قال ابن القيم: (ذكر عبد الله بن أحمد في كتاب السنة من رواية حجاج عن ابن جريج عـــن عطاء عن عبيد بن عمير قال ينزل الرب عز وجل شطر الليل إلى السماء فيقول من يســـألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له حتى **إذا كان الفجر صعد الرب** عز وجل)[2] وليس في كتاب السنة هذه الزيادة المنكرة في آخره[3]

---

(1) 476/2(1089). ثوير بن أبي فاختة أبو الجهم الكوفي، ضعيف رمي بالرفض انظـــر ترجمتـــه في تهذيب التهذيب 36/2. وأبو الخطاب لا يوقف على اسمه ذكره ابن حجر في الإصابة 108/7 وذكر هذا الحديث في ترجمته.

(2) اجتماع الجيوش 163 و170. وانظر الاحتجاج به في معارج القبول180/1 والتحفة المدنيـــة في العقيدة السلفية 75 والفواكه العذاب 114

(3) السنة272/1(507) قال عبد الله بن أحمد: (أخبرت عن حجاج بن محمد عن ابن جريج قال قلت لعطاء فذكر حديثا وأما سبحان الملك القدوس فبلغني حسبت أنه يخبر ذلك عن عبيد بن عمير قال ينـــزل الرب عز وجل شطر الليل إلى السماء الدنيا فيقول من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له) فهذا سند فيه مجهول وهو شيخ المصنف.

ومما استدل به من يسميه ابن تيمية شيخَ الإسلام الهروي[1] ما ذكره الذهبي فقال:

(حديث الفا روق من طريق يحيى بن زكريا السيء بمرو حدثنا العلاء بن عمرو حدثنا جرير عن ليث بن أبي سليم عن بشر عن أنس قال قال رسول الله إذا نزل الله إلى سماء الدنيا **نــزل على عرشه.**

هذا إسناد ساقط. وبشر لا ندري من هو

وقد قال ابن منده[2] روى نعيم بن حماد عن جرير بهذا لكن لفظه **إذا أراد أن ينزل على عرشه نزل بذاته** ولعل هذا موضوع)[3]

وقال ابن عبد البر في زيادة هذه اللفظة: (وقال آخرون ينزل بذاته، .. قال نعيم بن حماد في حديث النزول يرد على الجهمية قولهم: **ينزل بذاته وهو على كرسيه.**

قال أبو عمر ليس هذا بشيء عند أهل الفهم من أهل السنة لأن هذا كيفية وهم يفزعون منها لأنها لا تصلح إلا فيما يحاط به عياناً، وقد جل الله وتعالى عن ذلك وما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه أو قياس أو تمثيل أو تنظير فإنه "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير")[4]

ومما استدل به ابن القيم وغيره حديث عبادة بن الصامت

أخرجه الطبراني بسنده (عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول ألا عبدٌ من عبادي يدعوني

---

(1) ذكر الحافظ ابن حجر في فتح الباري 468/13 عدداً من الأخبار التي استدل بها الهروي في كتابه الفاروق وتكلم على أسانيدها.

(2) في كتابه الذي ذكره ابن تيمية في شرح حديث النزول ضمن مجموع كتبه ورسائله في العقيدة ونقل منه وهو 132/5 واسمه (الرد على من زعم أن الله فى كل مكان وعلى من زعم أن الله ليس لـه مكان وعلى من تأول النزول على غير النزول)

(3) العلو للعلي الغفار90/1. وقال: (..هذا إسناد ساقط) وهو في المصنوع51 وكشف الخفا 80/1

(4) التمهيد لابن عبد البر 144/7

فأستجيب له. ألا ظالمٌ لنفسه يدعوني فأغفر له ألا مقترٌ رزقَه ألا مظلوم يدعوني فأنصـــره ألا عانٍ فأفك عنه، فيكون كذلك حتى يصبح الصبح **ثم يعلو جل وعز على كرسيه**)[1]

الاستدلال بـــ: (**فإذا نزل جلس على كرسيه ثم مد ساعديه فإذا كان الصبح ارتفع**)

وأخرج ابن مندة بسنده (عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله جل وعز ينزل إلى سماء الدنيا وله في كل سماء كرسي **فإذا نزل إلى سماء الدنيا جلس على كرســـيه ثم مد ساعديه** فيقول من ذا الذي يقرض غيرَعادم ولا ظلوم من ذا الذي يستغفرني فأغفر لـــه، من ذا الذي يتوب فأتوب عليه **فإذا كان عند الصبح ارتفع فجلس على كرسيه**)[2]

واحتج به ابن القيم وقال: (رواه أبو عبد الله في مسنده وروي عن سعيد مرسلاً وموصـــولاً قال الشافعي رحمه الله تعالى مرسل سعيد عندنا حسن)[3]

وهذا لا ينفعه لأنه لا يصح عن سعيد بن المسيب [4] وفي متنه نكارة ظاهرة في إثبات الجلوس والارتفاع.

و أخرج عثمان الدارمي بسنده عن أبي الدرداء رضى الله عنه عن رسول الله أنه قـــال: (إن الله تبارك وتعالى ينزل في ثلاث ساعات من الليل يفتح الذكر فينظر الله في الساعة الأولى منهن في الكتاب الذي لم يره غيره فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء **ثم ينزل في الساعة الثانية إلى جنة عدن وهي داره** التي لم ترها عين و لم تخطر على قلب بشر **وهي مسكنه ولا يسكنها معه من بني آدم غير ثلاثة** النبيين والصديقين والشهداء، ثم يقول طوبى لمن دخلك، **ثم ينـــزل**

---

(1) المعجم الأوسط159/6(6079).وانظر العرش للذهبي 81/2، وقال محققه: (الحجة فيه قوله ويعلو على كرسيه) وانظر اجتماع الجيوش 54 وحاشية ابن القيم 44/13 ومعارج القبول297/1
وفي سنده إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة بن الصامت 131 هـــ يرويه عن عبادة و لم يسمع منه و لم يرو عنه إلا مو سى بن عقبة. انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 256/1. وانظر مجمع الزوائـــد للــــهيثمي 154/10والعلو للعلي الغفار للذهبي64/1.

(2) الرد على الجهمية42/1(56)

(3) اجتماع الجيوش 55 وانظر معارج القبول 295/1

(4) فيه محفوظ بن أبي توبة يرويه عن عبد الرزاق عن معمر عن سعيد. قال ابن الجـــوزي في الضـــعفاء والمتروكين 36/3: (ضعف أمره أحمد بن حنبل جدا)

في الساعة الثالثة إلى السماء الدنيا بروحه وملائكته فتنتفض فيقول قومي بعزتي، ثم يطلع إلى عباده فيقول هل من مستغفر أغفر له وهل من داع أجيب حتى تكون صلاة الفجر ولـــذلك يقول: "وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً "[1] يشهده الله وملائكة الليل والنهار)[2]

وهو في كتب التوحيد والسنة بألفاظ بعضها أنكر من بعض. فرواه ابن خزيمة وليس فيه ذكر الدار والمسكن وفيه (..**فينتفض**)[3] مضافاً إلى الغائب فلا نـــأمن إذا نبـــهنا إلى احتمـــال التصحيف أن يعد هذا تعطيلاً أيضاً!

ورواه ابن مندة في التوحيد ولفظه: (..وهي مسكنه الذي يسكن ولا يكون معـــه فيهـــا إلا الأنبياء والشهداء.. **ثم يهبط**..).وقال: (هذا إسناد حسن مصري)[4]

وهذا الإسناد الذي حسنه واحتج به من احتج به في كتب التوحيد والعقيدة [5] فيه من هـــو منكر

الحديث عند علماء هذا الفن[6]

ولا يخفى وجه نكارته في إثبات هذا النزول الذي لا يكاد يحتمل تأويلاً يصرفه عن النـــزول الحسي مع ما فيه من إثبات مسكن له يكون معه فيه الأنبياء والشهداء.

ونسأل عن نظرية العلو والكون في السماء التي ذكرها ابن تيمية ما حالها مع هذا الخبر؟

هل بالإمكان أن يكون ساكناً في السماء التي هي دون العرش ويسكن معه فيها مـــن خلقـــه ومع ذلك يكون المعنى أنه فوق العرش أيضاً ؟

---

(1) الآية (78) من سورة الإسراء.

(2) الرد على الجهمية76/1(128)

(3) في كتاب التوحيد 135

(4) 308/3/وهو بنحوه في المعجم الأوسط 279/8(8635) واعتقاد أهـــل الســـنة442/3(756) وكتاب العرش لابن أبي شيبة93(86).

(5) انظر الاحتجاج به أيضاً في شرح قصيدة ابن القيم 502/2 ومعـــارج القبـــول 197/1 و299/1 وعزاه إلى كتاب السنة للخلال

(6) وهو عند جميعهم من رواية زيادة بن محمد عن محمد بن كعب القرظي عن فضالة بن عبيد عنه قال البخاري في التاريخ الكبير 446/3(زيادة بن محمد.. منكر الحديث). وترجمه العقيلـــي في الضـــعفاء 93/2 وساق هذا الحديث في ترجمته. وكذلك فعل الذهبي في ميزان الإعتدال145/3

كيف يمكن مع هذا أن نفهم حكايته عن مذهب المتبعين للسلف أنهم لا يثبتون وجوده وجوداً ظرفياً في السماء؟ وكيف نفهم معه نفيَ كونه يتوجه إلى جهة وجودية داخل العالم؟

ومن هذه المنكرات التي احتجوا بها في النزول ماأخرجه عبد الله بن أحمد بسنده (عـــن أبي عمران الجوني عن أبي الخلد قال: إن الله عز وجل **يجنح كل عشية** إلى السماء الدنيا العصـــر ينظر إلى أعمال بني آدم)[1]

وهذا إسناد ضعيف، ومتن ظاهر النكارة مخالف للمحفوظ في لفظ النزول وتعيين الوقت. وما قيل في إبدال لفظ التنزل بلفظ الهبوط يقال في إبداله بالجنوح أيضاً.

الاستدلال بـــ (ثم **نزل إلى الأرض**)

ومما أشار إلى إثباته ابن تيمية[2] واستدل به ابن القيم خبر عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ابن القيم: (قول إمامهم —المفسرين- ترجمان القرآن عبـــد الله بـــن عبـــاس رضـــي الله عنهما..وذكر البخاري عنه في صحيحه [3] أن سائلاً سأله فقال إني أجد أشياء تختلف علـــي أسمع الله يقول: "أم السماء بناها -إلى قوله - والأرض بعد ذلك دحاها " [4]، فـــذكر خلـــق السماء قبل خلق الأرض ثم قال في آية أخرى: " قل أئنكم لتكفرون بالذي خلـــق الأرض في يومين- إلى أن قال- ثم استوى إلى السماء "[5] فذكر هنا خلق الأرض قبل السماء فقال ابن عباس أما قوله أم السماء بناها فإنه خلق الأرض قبل السماء ثم استوى إلى السماء فســـواهن

---

(1) السنة 276/1(519). أبو الخلد لم يعثر المحقق على ترجمته. ولم أعثر عليه أيضاً بهذا الاسم كما في المطبوع. ولعله تصحيف صوابه أبو الخيار. وهو يسير بن عمرو و قيل ابن جابر، وقيل أسير أبو الخيـــار الكوفى، المحاربى وقيل الكندى وقيل غير ذلك (وقيل إنهما اثنان). يقال: له رؤية.انظر ترجمته فى تهـــذيب التهذيب 3/11.

(2) قال في مجموع الفتاوى 107/16: (وكذلك ما ورد من نزوله يوم القيامة في ظلل من الغمام ومـــن نزوله إلى الأرض لما خلقها ومن نزوله لتكليم موسى وغير ذلك كله من باب واحد كقوله تعـــالى (هـــل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وقوله (وجاء ربك والملك صفا صفا) والنفاة المعطلة ينفـــون المجيء والاتيان بالكلية)

(3) صحيح البخاري1815/4(4537) علَّقه عن المنهال عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، انظر كلام الحافظ ابن حجر على وصله في فتح الباري 559/8.

(4) الآية (4-9) من سورة النازعات

(5) الآية (9) من سورة فصلت.

سبع سموات **ثم نزل إلى الأرض فدحاها**. وهذه الزيادة وهي قوله ثم نزل إلى الأرض ليست عند البخاري وهي صحيحة)[1]

وهذه الزيادة ضعيفة [2] والمتن ظاهر النكارة. ولا يستقيم مع مذهب ابن تيمية الذي ينفي توجه الباري إلى شيء موجود داخل العالم كما سبق.

ومن منكرات البحث في مسألة النزول السؤل عن خلو العرش منه؟

وقد صنف أبو القاسم عبدالرحمن بن أبي عبد الله بن محمد بن منده كتابا فى الإنكار على من قال لا يخلو منه العرش وعد ذلك تأويلاً وتحريفاً وسماه (الرد على من زعم أن الله فى كل مكان وعلى من زعم أن الله ليس له مكان وعلى من تأول النزول على غير النزول)[3]. ونقل ابن تيمية كلاماً طويلاً من هذا الكتاب

وخلاصة القول في هذه المسألة أنهم اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال:

الأول قول من يثبت خلو العرش منه. ومن القائلين به عبد الرحمن بن مندة الذي يثبت خلو العرش منه، ويحكيه عن الإمام أحمد، ويضعف ما روي عن أحمد بن حنبل فى رسالته إلى مسدد من إنكار خلو العرش منه، ويطعن فى هذه الرسالة ويقول إنها مكذوبة على أحمد، وتكلم على راويها البردعى أحمد بن محمد وقال إنه مجهول لا يعرف فى أصحاب أحمد. و لم

---

(1) اجتماع الجيوش 158

(2) أخرجها الطبراني في المعجم الكبير245/10(10594) عن أحمد بن رشدين قال حدثنا يوسف بن عدي عن عبيدالله الرقي عن زيد بن أبي أنيسة عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.
وابن رشدين هو أحمد بن محمد بن الحجاج قال ابن الجوزي في ترجمته في الضعفاء والمتروكين84/1: (قال ابن عدي كذبوه وأنكرت عليه أشياء) وانظر ترجمته في ميزان الاعتدال للذهبي 278/1
وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 1039/3(559) من رواية هلال بن العلاء عن أبيه عن الرقي.
وهلال هو أبو عمر الرقى 280 هـ وهو صدوق انظر ترجمته في الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 79/9.
وأبوه هو العلاء بن هلال أبو محمد الرقى 215 هـ قال الحافظ فى تهذيب التهذيب 194: (ذكره ابن حبان فى " الضعفاء "، و قال: يقلب الأسانيد ويغير الأسماء ; فلايجوز الاحتجاج به). وانظر احتجاج الذهبي بهذا الخبر في العلو 56/1

(3) انظر شرح حيث النزول ضمن كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة 132/5

يأت ابن تيمية بما يعرِّف بهذا الرواي ولا حاول ذلك لأن ابن بطة أعرف منه بتلاميذ الامـام أحمد[1]. ولا نظن بالامام أحمد أنه يخوض في هذه المسألة نفياً أو إثباتاً وهو الـذي أوذي في المحنة وطال امتحانه وهو يقول: كيف أقول ما لم يقل.[2]

والقول الثاني: أنه ينزل إلى سماء الدنيا ولا يخلو منه العرش. حكاه ابن تيمية في منهاج السـنة عن جمهور أهل السنة[3] وحكاه في شرح حديث النزول عن السـلف وجمهـور المحـدثين وصوبه[4].

القول الثالث: الوقف وحكاه عن الحافظ عبدالغني المقدسي. وعد ابن تيمية هذا الوقف جهلاً وعاب على من سئل عن هذه المسألة فسكت متذرعاً بأنه قول مبتدع ورأى مخترع. فقـال: (وقول المسؤول هذا قول مبتدع ورأى مخترع حيدة منه عن الجواب يدل على جهله بالجواب السديد)[5]

ويجيب ابن تيمية عن المسألة بجوابين، فإن كان السائل معترفاً بالعلو والفوقية التي يريدها ابن تيمية فهذا التقسيم يلزمه فيقول: (وإن كان المعترض من المثبتة للعلو ويقول إن الله فـوق العرش لكن لا يقر بنزوله بل يقول بنزول ملك أو يقول بنزول أمره الذي هو مأمور به وهو مخلوق من مخلوقاته فيجعل النزول مفعولاً محدثاً يحدثه الله فى السماء كما يقال مثل ذلـك فى استوائه على العرش **فيقال له هذا التقسيم يلزمك** فإنك إن قلت إذا نزل يخلو منه العرش لزم المحذور الأول-أن لا يكون وقت النزول هو العلى الأعلى- **وإن قلت لا يخلو منـه العـرش أثبت نزولاً مع عدم خلو العرش منه وهذا لا يعقل على أصلك**)[6]

---

(1)المصدر السابق 132/5
(2) انظر دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد لتقي الدين الحصني 7
(3) منهاج السنة النبوية638/2
(4) شرح حيث النزول ضمن مجموعة كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة 131/5
(5) 366/5. وانظر حيرة المعاصرين في هذه المسألة في فتاوى محمد بن إبراهيم آل الشيخ محمد بن عبـد الوهاب 212/1
(6) شرح حيث النزول ضمن كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة 369/5

ثم يبين له ابن تيمية رحمه الله أصل هذه المسألة وهو الإيمان بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها، وهي المسألة المعروفة عنده بقيام الأفعال الاختيارية بالله عز وجل. ويحكي مناظرة لإسحاق بن راهويه أنه لما سئل عن حديث النزول أصحيح هو؟ فقال نعم فقيل له: يا أبا يعقوب أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال نعم، قال كيف ينزل ؟ قال أثبته فوق حتى أصف لك النزول؟ فقال له الرجل: أثبته فوق. فقال له إسحاق قال الله تعالى: "وجاء ربك والملك صفا صفا "[1] فقيل له: يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة فقال إسحاق: ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم ؟

وأنه قيل له أيضاً: أينزل ويدع عرشه ؟ فقال يقدر أن ينزل من غير أن يخلو من العرش؟ فقيل نعم، فقال إسحاق: فلم تتكلم في هذا [2]

وإن لم يكن المعترض مقرا بالفوقية التي يريدها فيقول ابن تيمية:

(وإن لم يكن مقراً كان قوله هل يخلو العرش منه أم لا يخلو كلاماً باطلاً **لأن هذا التقسيم فرع ثبوت كونه على العرش**.

وإن قال المعترض أنا ذكرت هذا التقسيم لأنفي نزوله وأنفى العلو لأنه إن قال يخلو منه العرش لزم أن يخلو من استوائه على العرش وعلوه عليه وأن لا يكون وقت النزول هو العلى الأعلى بل يكون في جوف العالم والعالم محيط به وإن قال إن العرش لا يخلو منه قيل له فإذا لم يخل العرش منه لم يكن قد نزل فإن نزوله بدون خلو العرش منه لا يعقل، فيقال لهذا المعترض هذا الاعتراض باطل لا ينفعك لأن الخالق سبحانه وتعالى موجود بالضرورة والشرع والعقل والاتفاق فهو إما أن يكون مبايناً للعالم فوقه وإما أن يكون مداخلاً للعالم محايثاً وإما أن يكون لا هذا ولا هذا..

---

(1) الآية (22) من سورة الفجر.
(2) 375/5

وإن قلت إنه لا مباين للعالم ولا مداخل له، قيل لك **فهل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا محايثاً له فإن جمهورالعقلاء يقولون إن فساد هـذا معلـوم بالضرورة.**

فإذا قال نعم يعقل ذلك. فيقال له فإن جاز وجود موجود قائم بنفسه ليس هو مبايناً للعالم ولا محايثاً له فوجود مباين للعالم ينزل إلى العالم ولا يخلو منه ما فوق العالم أقرب إلى المعقول..)[1]

ولا بد من كشف ما في هذه المسألة من وجوه

الأول: أن نبين أنه سلم بأن هذا التقسيم فرع ثبوت كونه على العرش ثم عاد في جوابه إلى الأصل. وقد سبق الجواب عنه أيضاً. لكنا نجيبه بما أجاب به هنا. وهو أن هذا التقسيم إلى المباين أو المحايث فرع لقبول هذا التقسيم أيضاً. فما لم يثبت كونه قابلاً لهذا التقسيم لا يثبت كونه مبايناً للعالم في جهة العلو. ومن ثَم لا يقبل نزولُه التقسيمَ المذكور في هذه المسألة وقد سلم لنا ابن تيمية رحمه الله أن هذا التقسيم فرع ثبوت الفوقية. فهو فرع لأصل لم يثبت.

الثاني: أن نبين أنه بعد اعترافه بلزوم هذا التقسيم لِمن أثبت العلو لم يوفَّق في تقرير ما اختاره. لأنه بناه على ما بنى عليه مسألة قيام الأفعال الاختيارية بذات الله عز وجل، فإن المناظر في هذه المناظرة التي حكاها عن إسحاق بن راهويه إذا قيل أثبته فوق حتى أصف لك النزول له أن يقول: لا أثبته فوق بالمعنى الذي يلزم منه هذا التقسيم فأثبته أنت أولاً.

وإذا قيل له: هل يقدر أن ينزل من غير أن يخلو من العرش؟ فلا يجيب بل يسأله هل يقدر أن ينزل ويخلو منه العرش؟ وهذان السؤالان مبنيان على ثبوت جواز المسؤول عنه. فلا يصح الإلزام به من الفريقين لأن المشيئة تتعلق بالجائز دون المحال. فلا يقال هل يقدر أن يكون جسماً ولا هل يقدر أن يتصف بلازم من لوازم الجسم؟

---

(1) شرح حيث النزول ضمن كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة 321/5

الثالث: أن نبيه إلى أسلوبه في العزو فما نسبه إلى السلف وجمهور أهل السنة وجمهور المحدثين لا يُعرف، ولم ينقله إلا عن حماد بن زيد وإسحاق بن راهويه فكيف صار قول اثنين من أهل السنة والمحدثين قولاً لجمهورهم. مع أنه لم ينقله عنهما إلا الخلال وابن بطة ورواياتهم في ما يوافق مذهبهم في هذا الباب غير مقبولة.

الرابع: أن نكشف عن خروجه في هذه المسألة إلى كلام خارج عن اللغة والعقل فمن ذلك قوله: (**إن المسلمين الذين يجوزون عليه النزول والمجيء والإتيان والحركة** قد يوافقون الأولين في أنه لا يكون إلا عالياً حتى يقولوا إنه ينزل إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش ويقولون وصفه بهذه الصفات لا ينافي علوه فهؤلاء أيضاً يوجبون له العلو ويقولون إنه عال بذاته **ويمتنع أن يكون غير عال وإن جوزوا عليه الحركة والانتقال**)[1]

فهل يعقل في اللغة والعقل عال بذاته وينزل بذاته بحركة وانتقال إلى السماء الدنيا ومع ذلك لا يكون إلا عالياً.

الخامس: أن نكشف عن مخالفة ما اختاره في هذه المسألة لكثير مما ذكره غيره من سلفه وأتباعه. من ذلك أن هذه الأخبار التي احتج بها القوم جاء في بعضها أنه ينزل في اليل حتى إذا كان الفجر ارتفع وصعد. فكما أثبتوا العلو بالنزول يلزمهم بالصعود أن يثبتوا مقابله ما لم يبطلوا الاستدل بهذ اللازم.

ومن ذلك أن خبر أبي الدرداء ينص على وجوده في السموات على سبيل التتابع.

ومن ذلك أن هذه السماوت مسكنه وأن له في كل سماء كرسياً ينزل عليه.

ومن ذلك قول ابن خزيمة في أحاديث النزول: (وفي هذه الأخبار ما بان وثبت وصح أن الله جل وعلا فوق سماء الدنيا الذي أخبر نينا صلى الله عليه وسلم أنه ينزل إليه إذ **محال في لغة**

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 287/2

العرب أن يقول ينزل من أسفل إلى أعلى، ومفهوم في الخطاب أن النزول من أعلى إلى أسفل)[1]

وزاد محققه الهراس تنصيصاً فقال: (يعني أن **نزوله إلى السماء الدنيا يقتضي وجوده فوقها فإنه انتقال من علو إلى سفل)**[2]

السادس: أن نذكِّر بحاجتنا من ابن تيمية رحمه الله وممن وافقه أن يدفع عن هذا الرأي ما اتهموا به مخالفيهم وهو الذي يسمونه طاغوت التأويل، فقد ذكر ابن خزيمة أن النزول في مفهوم الخطاب من أعلى إلى أسفل فيكون إثبات النزول من غير خلو العرش منه ليس على ظاهر الخطاب وقد نص ابن مندة على عده تأويلاً. فكيف يجاب عن هذا الموضع جواباً لا يلزم إطراده في كل موضع ؟

السابع: أن ننبه إلى أن ما عده ابن تيمية رحمه قولاً سلفياً يعده بعض أتباعه بِدْعياً. يقول حافظ حكمي: (وقد تكلفت جماعة من مثبتي المتكلمين فخاضوا في معنى ذلك وفي ذلك الانتقال وعدمه وفي خلو العرش منه وعدمه نفياً وإثباتاً، وذلك تكلف منهم ودخول فيما لا يعنيهم وهو ضربٌ من التكييف لم يأت في لفظ النصوص و لم يسأل الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء من ذلك حين حدثهم بالنزول فنحن نؤمن بذلك نصدق به كما آمنوا وصدقوا)[3]

الثامن: أن نشير إلى تمييع الخلاف في هذه المسألة حتى أن بعضهم يحكي الاختلاف فيه كأنه اختلاف في مسألة فقهية فمن ذلك قول ابن عثيمين رحمه الله: (العلماء بحثوا في هذا واختلفوا فيه فمنهم من يقول يخلو، ومنهم من يقول لا يخلو، ومنهم من توقف، فالسبيل الأقوم في هذا

---

(1) التوحيد 136. وانظر نحوه في علو الله على خلقه للدكتور موسى الدويش 139 و شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين 294 والصفات الإلهية للدكتور محمد أمان 254

(2) حاشية المصدر السابق 136. وقد أعجب بهذا التوضيح محقق آخر فنقله انظر التوحيد بتحقيق د- عبد العزيز الشهوان 290/1.

(3) معارج القبول301/1

هو التوقف، ثم القول بأنه يخلو منه العرش، وأضعف الأقوال بأنه يخلو منه العـرش فـالتوقف أسلمها)[1]

فلا يخفى أنه لا يقال في هذه الأقوال أصحُ وأضعفُ وأسلمُ لأنه إن كان النزول ثابتـاً بخلـو العرش منه لا يكون من مَنَع خلوَّ العرش منه مثبِتاً لنزوله كما ذكر ابن مندة، وإن كان النزول ثابتاً من غير خلو العرش منه يكون إثبات خلو العرش منه باطلاً كما أشار إليه ابـن تيميـة. وأما الوقف فهو أضعف الأقوال لأن هذه المسألة في ما يجوز على الباري وما يمتنع فـالوقف فيها لا يكون إلا عن جهل بما يجوز على الباري وما لا يجوز وقد عابه ابن تيمية.

فالحاصل أن كلام المثبتين والنافين في هذه المسألة مع الوافقين هو اسـتجابة لمفهـوم الحـس وخوض في متشابه الكتاب والسنة وهذا الخوض لم يحصل به بيان للمتشابه بل حصل بسـببه التنازع والاختلاف بين أتباع المهج الذي يزعمون أنه المنهج الموحِّد السـالم مـن التنـاقض والتعارض ؟!

ثانياً: ما جاء في النزول يوم القيامة

قال الله تعالى: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمـام والملائكـة وقضـي الأمر)[2]

وقد استدلوا بهذه الآية مع ما ساقوه من الروايات المنكرة في تفسيرها حتى صرفوا هذه الآيـة الكريمة إلى تقوية الظاهر الذي لا يكاد يتنبه عليه إلا مغرق في الحس. ولنتبين ذلك نعرض لما ذكره الفخر الرازي في الكلام على هذه الآية ثم نذكر الروايات المنكرة التي قرنوها مع هـذه الآية في الاستدلال حتى أكدوا الظاهر الموهم.

قال الفخر الرازي: (قول جمهور المتكلمين: أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل. ثم ذكروا فيه وجوهاً

---

(1) مجموع فتاويه ورسائله 205/1
(2) الآية (210) من سورة البقرة

الأول: المراد "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله" أي آياتُ الله فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات، كما يقال: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته، والذي يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة " فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم"[1] فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله:"هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله" ومعلوم أنه على تقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر، لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم، فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد، فلما كان المقصود من الآية إنما هو الوعيد والتهديد، وجب أن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية.

والوجه الثاني: في التأويل أن يكون المراد "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله" أي أمر الله، ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلاً وأضافه إلى شيء، فإن كان ذلك محالاً فالواجب صرفه إلى التأويل، كما قاله العلماء في قوله: " الذين يحاربون الله "[2] والمراد يحاربون أولياءه، وقال: " واسأل القرية "[3] والمراد: واسأل أهل القرية، فكذا قوله: "يأتيهم الله" المراد به يأتيهم أمر الله، وقوله: "وجاء ربك"[4] المراد: جاء أمر ربك، وليس فيه إلا حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور، يقال: ضرب الأمير فلاناً، وصلبه، وأعطاه، والمراد أنه أمر بذلك، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه، ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان الأول: أن قوله ههنا: " يأتيهم الله " وقوله: " وجاء ربك " إخبار عن حال القيامة، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال: "هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك"[5] فصار هذا المحكم مفسراً لذلك المتشابه، لأن كل هذه الآيات

---

(1) الآية (209) من سورة البقرة.
(2) الآية (33) من سورة المائدة.
(3) الآية (82) من سورة يوسف.
(4) الآية (22) من سورة الفجر.
(5) الآية (33) من سورة النحل.

لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض، والثاني: أنه تعالى قال بعده: "وقضي الأمر" ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الألف واللام إشارةً إليه، وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله: "يأتيهم الله" أي يأتيهم أمر الله...

الوجه الثالث: في التأويل أن المعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب، فحذف ما يأتي به تهويلاً عليهم، إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد وإذا لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم، ومثله قوله تعالى: "فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين"[(1)] والمعنى أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى: " فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب"[(2)] فقوله: "وأتاهم العذاب" كالتفسير لقوله تعالى: "فأتى الله بنيانهم من القواعد" ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر: قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أن هذا مجاز مشهور.

الوجه الرابع: في التأويل أن يكون " في" بمعنى الباء، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض، وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة.

الوجه الخامس: أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة، وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة، فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع، ونظيره قوله تعالى: " وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات

---

(1) الآية (2) من سورة الحشر.
(2) الآية (26) من سورة النحل.

يمينه"[1] من غير تصوير قبضة وطي ويمين، وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخفي بالجلي، فكذا ههنا والله أعلم.

الوجه السادس: وهو أوضح عندي من كل ما سلف: أنا ذكرنا أن قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة "[2] إنما نزلت في حق اليهود، وعلى هذا التقدير فقوله: " فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم" يكون خطاباً مع اليهود، وحينئذ يكون قوله تعالى:" هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة " حكاية عن اليهود، والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا: " لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة "[3] وإذا كان هذا حكاية عن حال اليهود و لم يمنع إجراء الآية على ظاهرها، وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه، وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب، وكانوا يقولون: إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلاة والسلام، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل، ولا إلى حمل اللفظ على المجاز، وبالجملة فالآية تدل على أن قوماً ينتظرون أن يأتيهم الله، و ليس في الآية دلالة على أنهم محقون في ذلك الإنتظار أو مبطلون، وعلى هذا التقدير يسقط الإشكال)[4]

وهذه الوجوه التي ذكرها الرازي وجوه بعضها أقوى من بعض، لكن القوم استعجم عليهم فهم أحدها لمَّا أحضروا مع هذا النص القرآني متوناً منكرة بأسانيدَ هشةٍ حكَّموها في دلالة النص القرآني.

منها ما أخرجه عثمان الدارمي بسنده (عن سليمان بن حميد قال سمعت محمد بن كعب القرظي يحدث عن عمر بن عبد العزيز قال: إذا فرغ الله عز وجل من أهل الجنة والنار **أقبل**

---

(1) الآية (67) من سورة الزمر.
(2) الآية (208) من سورة البقرة.
(3) الآية (55) من سورة البقرة.
(4) التفسير الكبير 5/231-234. وانظر معاني القرآن لأبي جعفر النحاس 1/155

الله عز وجل في ظلل من الغمام والملائكة فسلم على أهل الجنة في أول درجة فيردون عليه السلام. قال القرظي وهذا في القرآن " سلام قولاً من رب رحيم " [1] فيقول سلوني قال ففعل ذلك بهم في درجهم **حتى يستوي في مجلسه** ثم يأتيهم التحف من الله تحملها الملائكة إليهم). قال أبو سعيد فهذه الأحاديث قد جاءت كلها وأكثر منها في نزول الرب تبارك وتعالى في هذه المواطن **وعلى تصديقها والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا** لا ينكرها منهم أحد ولا يمتنع من روايتها حتى ظهرت هذه العصابة فعارضت آثار رسول الله برد وتشمروا لدفعها بجد.

فقالوا كيف نزوله هذا؟ قلنا لم نكلف معرفة كيفية نزوله في ديننا، ولا تعقله قلوبنا وليس كمثله شيء من خلقه فنشبه منه فعلاً أو صفة بفعالهم وصفتهم ولكن ينزل بقدرته ولطف ربوبيته كيف يشاء فالكيف منه غير معقول والإيمان بقول رسول الله في نزوله واجب ولا يسأل الرب عما يفعل كيف يفعل وهم يسألون لأنه القادر على ما يشاء.)[2]

وأخرجه الطبري بألفاظ أشد نكارة وفيه أن عمر بن عبد العزيز قال: (إذا فرغ الله من أهل الجنة وأهل النار **أقبل يمشي في ظلل من الغمام**، .. **ويقف**.. قال فيقولون فماذا نسألك يا رب فوعزتك وجلالك **وارتفاع مكانك** لو أنك قسمت علينا أرزاق الثقلين الجن والإنس لأطعمناهم..قال بلى فسلوني قالوا نسألك رضاك قال رضائي أحلكم دار كرامتي فيفعل هذا بأهل كل درجة **حتى ينتهي إلى مجلسه**)[3]

وإسناده ضعيف ومتنه منكر.

---

(1) الآية (58) من سورة يس.

(2) الرد على الجهمية92/1(146).وأخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة 451/3(771). وانظر الاحتجاج به في العلو للعلي الغفار128/1واجتماع الجيوش 162

(3) تفسير الطبري21/23.وقال ابن كثير في تفسيره 577/3 (وهذا خبر غريب أورده ابن جرير من طرق).

وفي إسناده سليمان بن حميد قال البخاري في التاريخ الكبير8/4: (سمع محمد بن كعب مرسل). وانظر العلو بتحقيق السقاف 378.

ودونك هذه القاعدة التي بنوا عليها وجوب الاعتقاد بما لا يجب العمل به فضلاً عن الاعتقاد. وكيف يجب الاعتقاد بما يخالف قواطع التنزيه بإثبات المجلس والانتقال بين درجات الجنة والوقوف والمشي. ومرَّروا مثل هذه المنكرات تحت زعمهم أن الله يفعل ما يشاء فقالوا حقاً وأرادوا به باطلاً فمن يجهل أن المشيئة لا تتعلق بالمحال. ثم زخرفوه بقولهم: لم نُكلَّف معرفة كيفيته. وليس كمثله شيء من خلقه فالكيف منه غير معقول والإيمان بنزوله واجب.
وهذا إذا قُبِل في قول الرسول صلى الله عليه وسلم المنقول عنه بنقل العدول لا يلزم مثله في المنقطعات ومرويات أهل الكتاب. وكيف يكون التشبيه إذا لم يكن في إثبات المشي والمجلس والوقوف تشبيه؟

ومنها ما أخرجه عبد الله بن أحمد في حديث طويل بسنده عن عبد الله ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (يجمع الله الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم قياماً أربعين سنة شاخصة أبصارهم إلى السماء ينتظرون فصل القضاء، قال **فينزل الله عز وجل في ظلل الغمام من العرش إلى الكرسي** ثم ينادي مناد أيها الناس ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وأمركم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا أن يولي كل إنسان منكم ما كان يتولى ويعبد في الدنيا أليس ذلك عدلاً من ربكم ؟ قالوا بلى، قال فلينطلق كل قوم إلى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا قال فينطلقون ويمثل لهم أشباه ما كانوا يعبدون فمنهم من ينطلق إلى الشمس ومنهم من ينطلق إلى القمر وإلى الأوثان والحجارة وأشباه ما كانوا يعبدون.. ويبقى محمد صلى الله عليه وسلم وأمته قال فيتمثل الرب جل وعز فيأتيهم فيقول لهم ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس فيقولون إن لنا إلهاً، فيقول وهل تعرفونه إن رأيتموه؟ فيقولون بيننا وبينه علامة إذا رأيناه عرفناها، فيقول ما هي؟ يقولون يكشف عن ساقه قال فعند ذلك **يكشف عن ساقه** فيخر كل من كان بظهره طبق...فيعطيهم نورهم على قدر أعمالهم... حتى يكون آخرهم رجلاً يعطي نوره على إبهام قدمه فيضيء مرة ويطفئ

مرة فإذا أضاء قدَّم قدمه فمشى، وإذا اطفئ قام قال **والرب جل وعز أمامهم حــتى يمــر في النار..**)[1]

ومما استدل به ابن القيم فقال: (قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.روى أبو الشــيخ في كتاب العظمة عن ابن مسعود قال قال رجل يا رسول الله ما الحاقة؟ قال **يوم ينزل الرب تبارك وتعالى على عرشه**) [2]

و لم أجده في العظمة ولا في غيره مما بين يدي من المصادر.

ومنها ما ذكره الذهبي فقال: (حديث ابن جريج أنبأنا يونس بن يوسف عن سليمان بن يسار عن أبي هريرة عن النبي قال **إذا كان يوم القيامة نزل الرب إلى العباد**. رواه مسلم)[3]

ولا وجود له بهذا اللفظ في مسلم[4]

---

(1) السنة521/2(1203). وأخرجه الحاكم في المستدرك 632/4(8751) وصححه فتعقبه الــذهبي وقال: ما أنكره حديثا على جودة إسناده.

وفي إسناده إسماعيل بن عبيد بن أبي كريمة أبو أحمد الحراني، 240 هــ وهو ثقة يغرب انظر ترجمتــه في تقريب التهذيب 109. وفيه المنهال بن عمرو وهوصدوق ربما وهم انظر ترجمته في تهــذيب التهــذيب 32/10.

وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 595/2(225) بسند أشد ضعفا ومتن أشد نكارة وفيه: (قــال رجــل يارسول الله مالمقام المحمود قال ذلك يوم ينزل الله عز وجل على عرشه فيئط به كما يئط الرحل الجديد من تضايقه)

وانظرالعلو للعلي الغفار65/1. فقد ذكر الحديث وقال: (رواه أبو الشيخ الحافظ في كتاب العظمة وعثمان ضعيف) وهو عثمان بن عمير150 هــ ضعيف واختلط وكان يدلس ويغلو في التشيع.انظر ترجمتــه في تهذيب التهذيب 146/7.

(2) اجتماع الجيوش 158

(3) العلو للعلي الغفار91/1 وانظر معارج القبول304/1

(4) نبه عليه الألباني في مختصر العلو 110. والسقاف في تحقيقه لكتاب العلو 297.وإنما أخرجه بهــذا اللفظ الترمذي في السنن 591/4(2382) وقال هذا حديث حسن غريب وابن خزيمــة في صــحيحه 115/4(2482) والحاكم في المستدرك579/1(1527). وانظر تخريجه موسعا في العلو بتحقيق السقاف 297

وبعد أن أثبت القوم هذه الأخبار التي جاءت في النزول يوم القيامـة خرجـوا إلى كـلام متهافت متناقض. فهذا ابن القيم يستدل بها على علو الله فيقول:

(والله لا يأتيهم من تحتهم****أبدا تعالى الله ذو السلطان

كلا ولا من خلفهم وأمامهم****وعن الشمائل أو عن الأيمان

والله لا يأتيهم إلا من ال**** علو الذي هو فوق كل مكان)[1]

ويقول ابن عثيمين شارحاً: (**في ظلل من الغمام، يعني مصحوباً بها** كما يقال فلان في القـوم وليس في وسطهم حتى لو كان في آخرهم ولكن مع القوم فـ "في ظلل" أي مع الظلـل)[2] وظن أنه بهذا التفسير خرج من معنى موهم إلى معنى صحيح غير موهم. فما الفرق بـين أن يأتي في وسط الغمام وأن يأتي مصحوباً بها حتى لو كان في آخرها؟!

ومنهم من ينص على حمله على الحقيقة ويقول: (.. فهذا **إتيان الرب ومجيئـه حـق علـى حقيقته** بخلاف من قال إنه إتيان أمره أو عذابه ولا يقول ذلك إلا أهل البدع)[3]

ويقول آخر: (**سائر الأفعال من الاستواء والنزول والمجيء والإتيان قديمة عند سلف الأمـة وأئمتها ليس شيء منها محدث وإلا كان محلاً للحوادث**)[4]

فياعجباً كيف يكون المجيء يوم القيامة قديماً وكيف يكون الاستواء على العرش الحادث قديماً وكيف يكون النزول إلى السماء المحدثة قديماً؟

ثم اضطربوا في تفسير النزول بالحركة فمنهم من يصرح بإثبات الحركة

يقول الدارمي: (وادعيت أيها المريسي في قول الله تعالى "هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك " وفي قوله "إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام"، فادعيت أن هذا ليس منه بإتيان

---

(1) انظرشرح قصيدة ابن القيم 515/1

(2) المحاضرات السنية 227/1

(3) عبد الرحمن الجطيلي في الأجوبة المفيدة 24

(4) ابن شطي في تبصرة القانع 145 وانظر نحوه في لوئح الأنوار السنية لمحمد السفاريني 50/1.

لما أنه غير متحرك عندك. ولكن يأتي يوم القيامة بزعمك، وقوله يأتيهم الله في ظلل من الغمام ولا يأتي هو بنفسه)[1]

ويقول مقرراً له بشبهة عقلية: (..لأن **الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء ويهبط ويرتفع إذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك و كل حي متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك لا محالة**)[2]

وينقل ابن تيمية كلامه مستشهداً به في أكثر من موضع، ويوافقه على نسبة هذا القول إلى السلف وعدِّ نفي الحركة من أقوال الجهمية [3] ويزيد في تقريره فيقول: (..و أيضاً فيقال لهم: ر ب العالمين إما أن يقبل الإتصاف بالحياة والعلم ونحو ذلك وإما أن لا يقبل فإن لم يقبل ذلك، و لم يتصف به كان دون الأعمى الأصم الأبكم وإن قبلها و لم يتصف بها كان ما يتصف بها أكمل منه فجعلوه دون الإنسان والبهائم.

وهكذا يقال لهم فى أنواع الفعل القائم به كالإتيان والمجيء والنزول وجنس الحركة:

إما أن يقبل ذلك وإما أن لايقبله:

فإن لم يقبله كانت الأجسام التى تقبل الحركة و لم تتحرك أكمل منه.

وإن قبل ذلك ولم يفعله كان ما يتحرك أكمل منه فإن الحركة كمال للمتحرك. ومعلوم أن من يمكنه أن يتحرك بنفسه أكمل ممن لا يمكنه التحرك وما يقبل الحركة أكمل ممن لايقبلها)[4]

ولا بد من الوقوف على أمور

---

(1) نقض الإمام عثمان بن سعيد338/1. وانظر الاستشهاد بهذا النص في درء التعارض لا بن تيمية 66/2وشرح العقيدة السفارينية لمحمد بن عبد العزيز 120. والإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة لأبي عبد الرحمن العلوي 200

(2) نقض الإمام عثمان بن سعيد 215/1. وانظر متابعة ابن محمد بن عبد الوهاب على هذا الاستدلال في جواب أهل السنة 154و162. والماتريدية دراسة وتقويما لأحمد اللهيبي 55.

(3) انظر درء التعارض 51/2 ومجموع الفتاوى 21/8

(4) مجموع الفتاوى 23/8

أولها: أن ابن تيمية رحمه الله يتابع الدارمي على إدخال الباري سبحانه في قضية كلية مع جميع المخلوقات الحية، فإذا استخدم المتكلمون في التنزيه صاح هذا قياس شمـــولي، ولا يجـــوز أن يدخل فيه الباري مع غير ه في قضية كلية يستوي فيها مع أفراده كما سبق التنبيه عليه مراراً.

الثاني: لا نسلم أن كل ميت غير متحرك، لأن الله عز وجل يقول: "وكل في فلك يســـبحون "[1] وقد أثبت العلم الحديث أن هذه الحركة الفلكية ثابتة لكل جسم حتى أنهم شبهوا حركة الالكترونات حول نفسها وحول النواة بحركة كل كوكب حول نفسه وحـــول الشـــمس، والشمس أيضاً تتحرك حول نفسها وتتحرك مع مجموعتها الشمسية من الكواكـــب حـــول مركز مجرة درب التبانة والمجرة في حركة مثلها أيضاً، وكل ذرة في الجسم ماهي إلا صـــورة مصغرة من هذا الكون[2] فهذه الحركة من لوازم الجسم فلو كان الباري ســـبحانه موصـــوفاً بالحركة لكان جسماً.

الثالث: لا بد من التنبيه على شبهته فقد جعل الاستدلال بأن الباري سبحانه إمـــا أن يقبـــل الإتصاف بالحياة والعلم ونحو ذلك وإما أن لا يقبل أصلاً وقاس عليه الحركة. وهذا قياس مع الفارق لأن العلم والحياة من صفات كمال الله عز وجل والحركة ليست من صفات الكمال.

فلا نسلم أن الإتيان والمجيء والنزول وجنس الحركة من أنواع الفعل القائم به. لأن البـــاري سبحانه لا تقوم به الحوادث كما سبق.

وقوله بعد ذلك: فإن لم يقبل الحركة كانت الأجسام التى تقبل الحركة و لم تتحرك أكمل منه، غير مسلم ومحض دعوى لم يذكر دليلاً عليها فإن الحركة كمال للمتحرك الذي يقبل الحركة.

الرابع: أن ننبه إلى اضطرابهم في هذه المسألة فإذا كان بعض المنتســـبين إلى الســـلف يثبتـــون الحركة فإن منهم من ينفي لفظ الحركة ويثبت المعنى. يقول أحـــدهم: (مســـألة **الانتقـــال والحركة هي من لوازم صفات الله عز وجل** أثبتها لنفسه وأثبتها له رسول الله كالإســـتواء والإتيان والمجيء والنزول لكن الحق هو عدم إثبات ما لم يثبته الله عز وجل لنفسه بل يكتفـــى

---

(1) الآية (40) من سورة يس.
(2) انظر شهلدة الكون لعبد الودود رشيد محمد 31 و43

بإثبات الصفة واعتقاد أن الله ينزل ويأتي ويجيء حقيقة مع عدم اعتقاد التشبيه وعـدم العلـم بالكيفية –ثم استشهد بقول ابن تيمية: **وكثير من أهل الحديث والسنة يقولون المعنى صحيح ولكن لا يطلق هذا اللفظ** –)[1]

ومنهم من ينفي الحركة وهو مذهب أبي يعلى الفراء[2] ونقله في " الروايتين والوجهين " عـن أبي الحسن التميمي وآل بيته [3]

ثالثاً: ماجاء في النزول يوم المزيد.

وعلى كثرة ما جمعوا فيه من الطرق لم يأتوا بسند واحد يكون صحيحاً فلـم يـزدد هـذا الحديث بكثرة طرقه إلا اضطراباً، فقد اختلف الرواة في ألفاظه، وأتوا بمتون بعضها أنكر مـن بعض فيها إثبات النزول والهبوط والصعود والجهات والكون في الجنة ونحوه.

أولاً: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه:

يرويه عن أنس عثمان بن عمير،

أخرج عبد الله بن أحمد بسنده عن جهضم بن عبدالله النفيسي قال حدثنا أبو طيبـة عـن عثمان بن عمير عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم أتاني جبريل وفي كفه مرآة بيضاء فيها نكتة سوداء فقلت ما هذه يا جبريل؟ قال: هذه الجمعة يعرضها عليك ربك عز وجل لتكون لكم عيداً ولقومك من بعدك... **فإذا كان يوم الجمعـة نزل تبارك وتعالى من عليين على كرسيه ثم حف الكرسي بمنابر من نور** ثم جاء النبيون حتى يجلسوا عليها ثم حف المنابر بكراسي من ذهب ثم جاء الصديقون والشهداء حتى يجلسوا عليها ثم يجيء أهل الجنة حتى يجلسوا على الكثيب فيتجلى لهم ربهم عز وجل حتى ينظروا إلى وجهه عز وجل. وهو يقول أنا الذي صدقتكم وعدي وأتممت عليكم نعمتي وهـذا محـل كـرامتي

---

(1) الدكتور سعود الخلف في رسالته(القاضي أبو يعلى وكتابه مسائل الإيمان) 96-97. وانظر مجمـوع الفتاوى 577/5، واختار هذا الموقف محمد حامد الفقي في تحقيقه كتاب نقض عثمان بن سعيد 20.

(2) انظر المعتمد 55

(3) انظر الروايتين والوجهين 57

فاسألوني فيسألونه الرضا فيقول رضاي أحلكم داري وإن لكم كرامتي فسلوني فيسألونه حتى تنتهي رغبتهم فيفتح لهم عند ذلك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشـــر إلى مقدار منصرف الناس يوم الجمعة **ثم يصعد على كرســـيه فيصـــعد معـــه الصـــديقون والشهداء** ويرجع أهل الغرف إلى غرفهم... فليسوا إلى شيء أحوج منهم إلى يـــوم الجمعـــة ليزدادوا منه كرامة وليزدادوا نظراً إلى وجهه عز وجل ولذلك دعي يوم المزيد أو كما قال)[1]

ويرويه أيضاً عمر مولى غفرة عن أنس رضى الله عنه وفيه (.. فإذا كان يوم الجمعـــة من أيام الآخرة **هبط الجبار عز وجل عن عرشه إلى كرسيه إلى ذلك الوادي** وقـــد حـــف

---

(1) السنة250/1(460) وأخرجه أبو بكر ابن أبي شيبة في مصـــنفه477/1(5517) والآجـــري في التصديق بالنظر66/1(45) وابن مندة في الرد على الجهمية55/1 وفي التوحيد 30/3 وعزاه ابن كثير في تفسيره 229/4 إلى البزار وابن أبي حاتم من حديث شريك القاضي عن عثمان عن أنس. وقال: وقد أورد ه ابن جرير من رواية عثمان بن عمير هذا وفيه غرائب كثيرة.

وجهضم بن عبد الله بن أبي الطفيل القيسى صدوق يكثر عن المجاهيل. انظر ترجمته فى تهـــذيب التهـــذيب 120/2. وأبو طيبة لم يقف المحقق على ترجمته. وأخرجه الدارقطني في الرؤية 77/1(71) وسماه أبو ظبية فلا أدري هل هو وهم أو تصحيف. قال الحافظ في لسان الميزان 68/7: (أبو طيبة الدارمي الجرجاني اسمه عيسى بن سليمان، أبو طيبة آخر اسمه رجاء بن الحارث). وقال ابن القيم في حاشيته على سنن أبي داود 24/13(وقد جمع أبو بكر بن أبي داود أسانيده= =وقال أبو طيبة اسمه رجاء بن الحرث ثقة). وأبو طيبـــة رجاء بن الحارث من المجاهيل الذين روي عنه جهضم وليس ثقة كما ذكر ذلك ابن أبي داود. انظر ترجمته في سؤالات البرقاني30 وتقريب التهذيب 208.

وعثمان بن عمير هو عثمان بن حميد المذكور في سند العسال في كتابه المعرفة كما نقله الذهبي في العلـــو للعلي الغفار 30/1 وذكره أيضاً في كتاب العرش95/1.

وهو عثمان بن سليمان الذي شك به الذهبي في العلو 209/1 والذي ذكره الدارقطني في رؤيـــة الله في سند هذا الحديث. ذكر ذلك الخطيب البغدادي في موضح أوهام الجمع والتفريق 293/2 وقال أيضـــاً: (وهو عثمان بن قيس الذي روى عنه الأعمش.. ثم قال هذا عثمان أبو اليقظان ولم يرضه ...وهو عثمان بن أبي حميد الذي روى عنه ليث بن أبي سليم –وذكر هذا الحديث–) وهو ساقط من حديث علي بـــن الحكم يرويه عن أنس في مسند أبي يعلى 228/7(4228) وهو مرسل كما نبه عليه ابن أبي حـــاتم في العلل 198/1.قال: (سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه الصعق بن حزن عن علي بن الحكم عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أتاني جبريل عليه السلام بمرآة.. قال أبو زرعة هذا خطأ رواه سعيد بـــن زيد عن علي بن الحكم عن عثمان بن عثمان عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أبي نقص الصعق رجلا من الوسط) وهو عثمان بن عمير أيضاً.

الكرسي بمنابر من نور فيجلس عليها النبيون وحفت المنابر بكراسى من ذهب..ثم يقول سلوني فيقولون حسبنا ربنا ورضينا **فيرتفع الجبار إلى عرشه**)[1]

وبرويه عنه أيضاً سالم بن عبد الله

أخرج الطبراني بسنده عن (الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن سالم بن عبد الله أنه سمع أنس بن مالك وفيه(..فإذا كان يوم الجمعة من أيام الآخرة **يهبط الرب تبارك وتعالى عن عرشه إلى كرسيه**.. ويبدو لهم ذو الجلال)[2]

ويرويه غيرهم مثلهم أو أضعف منهم [3]

---

(1) رؤية الله84/1(76). وقال ابن أبي حاتم في المراسيل 137 بعد ذكر هذا الحديث: (قال أبي عمر مولى غفرة لم يلق أنس بن مالك) وانظر تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل240

(2) المعجم الأوسط15/7(6717). وليس هو سالم بن عبد الله بن عمر كما في علل ابن أبي حاتم 206/1قال: (سألت أبي عن حديث رواه الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن ابن ثابت بن ثوبان عن سالم بن عبد الله أنه سمع أنس بن مالك= =يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أتاني جبريل عليه السلام وفي يده كهيئة المرآة البيضاء.. فقلت لأبي هذا سالم بن عبد الله بن عمر قال لا هذا شيخ شامي) وانظر العلو للذهبي بتحقيق السقاف.197.

والوليد بن مسلم ثقة لكنه كثير التدليس والتسوية وقد رواه بالعنعنة انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 155/11.

وعبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان العنسى 165 هـ صدوق يخطىء ورمى بالقدر وتغير بأخرة.انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 151/6.

(3) ويرويه عن أنس أيضاً عبد الله بن بريدة. يرويه عنه صالح بن حيان.

أخرجه الذهبي في العلو للعلي الغفار31/1 بسنده عن صالح بن حيان عن عبد الله بن بريدة عن أنس بن مالك وقال: (صالح ضعيف). وصالح ترجمه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال 53/4 وساق هذا الحديث في ترجمته. وذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية 458/1.

ويرويه أيضاً عن أنس قتادة بن دعامة يرويه عنه حمزة بن صالح المنقري.

أخرجه الدارقطني من طريقين عن حمزة بن واصل المنقرى قال أخبرنا قتادة بن دعامة سمعته يقول حدثنا أنس.

رؤية الله 81/1 (74) (75). وحمزة مجهول قال العقيلي في الضعفاء292/1: (حمزة بن واصل المنقري بصرى عن قتادة مجهول في الرواية محفوظ –وذكر حديثه ثم قال – ليس له من حديث قتادة أصل)

ورواه عن أنس أيضاً أبو عمران الجوني أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط314/2(2084) وأخرجه الضياء في الأحاديث المختارة 272/6 من طريق الطبراني (2291).

وقال الطبراني (لم يروه عن أبي عمران إلا عبد السلام بن حفص تفرد به خالد). وخالد بن مخلد القطواني أبو الهيثم 213 هـ قال الحافظ فى ترجمته في تهذيب التهذيب 117/3: (وقال ابن سعد: كان متشيعا منكر الحديث، فى التشيع مفرطا، وكتبوا عنه للضرورة..)

ثانياً: حديث ابن مسعود

أخرج عبد الله بن أحمد بسنده (عن عبد الرحمن المسعودي عن المنهال بن عمرو عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال تسارعوا إلى الجمعة فإن الله عز وجل **يبرز لأهـــل الجنة في كل جمعة في كثيب من كافور أبيض فيكونون منه في القرب على قدر تســـارعهم** إلى الجمعة في الدنيا فيحدث الله لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا رأوه قبل ذلك، ثم يرجعـــون إلى أزواجهم فتحدثهم بما قد أحدث لهم)[1]

ثالثاً: حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه:

أخرج ابن ماجه بسنده عن جابر بن عبد الله قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور **فرفعوا رؤوسهم فإذا الرب قد أشرف علـــيهم مـــن فوقهم** فقال السلام عليكم يا أهل الجنة، قال وذلك قول الله "سلام قولاً من رب رحـــيم"[2] قال فينظر إليهم وينظرون إليه فلا يلتفتون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليـــه حـــتى يحتجب عنهم ويبقى نوره وبركته عليهم في ديارهم)[3]

ويرويه أيضاً عبد الله بن عبيد بن عمير 113 هـــ ولم يسمعه من أنس ولا من أبيه عبيد بن عمـــير شيئا .انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 308/5.أخرجه الشافعي في الأم 208/1. وهو في المسند الـــذي ينسب إلى الشافعي70/1 بنحو هذا اللفظ. وساق الذهبي في العلو للعلي الغفار 31/1 بسنده من طريـــق الامام الشافعي وقال: (إبراهيم وموسى ضعفاء) وإبراهيم هو ابن محمد بن أبي يحيى متروك الحديث انظـــر ترجمته في الضعفاء والمتروكين للنسائي 11/1.

يرويه عن موسى بن عبيدة 153 هـــ وهو ضعيف انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 359/10.

(1) السنة 259/1(476) وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير 238/9(9169) والدارقطني في رؤية الله141/1(180) و(181).

وقال الذهبي في العلو للعلي الغفار 73/1 (موقوف حسن). مع أن المسعودي هوعبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن عبد الله بن مسعود160 صدوق اختلط قبل موته انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 211/6.

ويرويه عن المنهال بن عمرو الأسدي وهو صدوق ربما وهم انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 32/10.

وأبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود الراجح أنه لا يصح سماعه من أبيه انظـــر تقريـــب التهـــذيب 156 وطبقات المدلسين لابن حجر 48

(2) الآية (58) من سورة يس.

(3) السنن65/1(184) وأخرجه الآجري في التصديق بالنظر 68(48).

فهذه الأخبار على ضعف سندها ونكارة متونها احتج بها القوم[1] حتى أن ابن تيمية استقصى طرقه موهماً صحته، ومع ذلك اعترف فقال: (وإسناد حديث ابن مسعود أجود من جميع أسانيد هذا الباب)[2] فإذا كان أجود أسانيده فيه صدوق اختلط يرويه عن صدوق يهم عن من لم يسمع ممن روى عنه فما هو حال ما هو دونه من الأسانيد؟ وهل يصح وصف مثل هذا الإسناد بأنه أجود؟

المسألة الثانية: وصفه تعالى بالمسافة

احتجوا بما جاء في حديث الإسراء من رواية شريك عن أنس رضي الله عنه

أخرجه الامام البخاري بسنده عن شريك بن عبد الله أنه قال سمعت أنس بن مالك، وفيه أنه قال: (.. ثم عرج به إلى السماء السابعة فقالوا له مثل ذلك كل سماء فيها أنبياء قد سماهم فوعيت منهم إدريس في الثانية وهارون في الرابعة وآخر في الخامسة لم أحفظ اسمه وإبراهيم في السادسة وموسى في السابعة بتفضيل كلام الله، فقال موسى: رب لم أظن أن ترفع علي أحداً.

ثم علا به فوق ذلك بما لا يعلمه إلا الله حتى جاء سدرة المنتهى، **ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى** ، فأوحى الله فيما أوحى إليه خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة، ثم هبط حتى بلغ موسى، فاحتبسه موسى فقال: يا محمد ماذا عهد إليك ربك؟ قال

وقال أحمد بن أبي بكر الكناني في مصباح الزجاجة 26/1 (هذا إسناد ضعيف لضعف الفضل بن عيسى بن إبان الرقاشي). وقد ضعفه ابن عدي في الكامل13/6وساق هذا الحديث في ترجمته.

ويرويه عنه أبو عاصم العبادانى، اسمه عبد الله بن عبيد الله، ويقال ابن عبيد، وهو لين الحديث كما في تقريب التهذيب653.

(1) انظر الاحتجاج به في أصول السنة لابن زمنين 104 والعرش لابن أبي شيبة 435 وكتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة 449/6-454 والعلو للعلي الغفار للذهبي 31/1 واجتماع الجيوش لابن القيم 51 وحاشيته على السنن 23/13 وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز وشرح قصيدة ابن القيم لأحمد بن إبراهيم 425/1 وشرح القصيدة النونية لمحمد خليل هراس 425.

(2) كتبه ورسائله في العقيدة 402/6

عهد إلي خمسين صلاة كل يوم وليلة. قال إن أمتك لا تستطيع ذلك فارجع فليخفف عنــك ربك وعنهم. فالتفت النبي إلى جبريل كأنه يستشيره في ذلك فأشار إليه جبريــل أن نعــم إن شئت **فعلا به إلى الجبار فقال وهو مكانه** يا رب خفف عنا فإن أمتي لا تستطيع هذا فوضــع عنه عشر صلوات...)[1]

وقد تكلم الحفاظ في هذه الرواية كثيراً، وقد ذكر شريك فيها ما يُثبِت نسيانه في ما ذكره من عدم ضبطه لمن في السموات. ومن أجمع ما قيل فيها ما ذكره الحافظ ابن حجــر في الفــتح حيث نقل عن الخطابي أن قوله ودنا الجبار رب العزة فتدلى يقتضي تحديد المسافة بين أحــد المذكورين وبين الآخر وتمييز مكان كل واحد منهما قال: (هذا على ما في التدلي من التشبيه والتمثيل له بالشيء الذي تعلق من فوق إلى أسفل. قال فمن لم يبلغه من هذا الحديث إلا هذا القدر مقطوعاً عن غيره ولم يعتبره بأول القصة وآخرها اشتبه عليه وجهــه ومعنــاه وكــان قصاراه إما رد الحديث من أصله وإما الوقوع في التشبيه، وهما خطتان مرغوب عنهما، وأمــا من اعتبر أول الحديث بآخره فإنه يزول عنه الإشكال فإنه مصرح فيهما بأنه كان رؤيا لقوله في أوله "وهو نائم" وفي آخره: "استيقظ " وبعض الرؤيا مثلٌ يضرب ليتأول علــى الوجــه الذي يجب أن يصرف إليه في مثله، وبعض الرؤيا لا يحتاج إلى ذلك بل يأتي كالمشاهدة.

قلت- الحافظ ابن حجر- وهو كما قال ...ثم قال الخطابي إن الذي وقع في هذه الرواية من نسبة التدلي للجبار عز وجل مخالف لعامة السلف والعلماء وأهل التفسير من تقدم منهم ومن تأخر

قال والذي قيل فيه ثلاثة أقوال أحدها أنه دنا جبريل من محمد صلى الله عليه وسلم فتدلى أي تقرب منه

الثاني: تدلى له جبريل بعد الانتصاب والارتفاع حتى رآه متدلياً كما رآه مرتفعاً وذلك مــن آيات الله حيث أقدره على أن يتدلى في الهواء من غير اعتماد على شيء ولا تمسك بشيء

---

(1) صحيح البخاري6/370 (7079)

الثالث: دنا جبريل فتدلى محمد صلى الله عليه وسلم ساجداً لربه تعالى شكراً على ما أعطاه قال وقد روى هذا الحديث عن أنس من غير طريق شريك فلم يذكر فيه هذه الألفاظ الشنيعة وذلك مما يقوي الظن أنها صادرة من جهة شريك انتهى

... ثم قال الخطابي وفي هذا الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك أيضاً لم يذكرها غيره وهي قوله" فعلا به يعني جبريل إلى الجبار تعالى فقال وهو مكانه يـــا رب "[1] قـــال والمكـــان لا يضاف إلى الله تعالى إنما هو مكان النبي صلى الله عليه وسلم في مقامه الأول الذي قام فيه قبل هبوطه انتهى-كلام الخطابي- ... وقد أزال العلماء إشكاله فقال القاضي عياض في الشـــفا: إضافة الدنو والقرب إلى الله تعالى أو من الله ليس دنو مكان ولا قرب زمان وإنما هو بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم إبانة لعظيم منزلته وشريف رتبته وبالنسبة إلى الله عـــز وجـــل تأنيس لنبيه وإكرام له. ويتأول فيه ما قالوه في حديث ينزل ربنا إلى السماء وكذا في حـــديث من تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً وقال غيره الدنو مجاز معنوي لإظهار عظيم منزلته عنـــد ربه تعالى. والتدلي طلب، وقاب قوسين بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن لطف المحل وإيضاًح المعرفة وبالنسبة إلى الله إجابة سؤاله ورفع درجته..

وقد سبق إلى التنبيه على ما في رواية شريك من المخالفة مسلمٌ في صحيحه فإنه قال بعـــد أن ساق سنده وبعض المتن: قال فقدم وأخر وزاد ونقص[2]

و-شريك- قال فيه النسائي وأبو محمد بن الجارود ليس بالقوي وكان يحيى بن سعيد القطان لا يحدث عنه نعم قال محمد بن سعد وأبو داود ثقة. [3] فهو مختلف فيه فإذا تفرد عُـــدَّ مـــا

---

(1) إذا علمنا أن هذه اللفظة مما تفرد به شريك فقد علمنا أن الحافظ عبد الغني المقدسي قد أبعد بقوله في عقيدته ص70: (والمنكر لهذه اللفظة بعد هذا الحديث راد على الله ورسوله)

(2) انظر صحيح مسلم148/1(162)

(3) قال الذهبي في ميزان الإعتدال للذهبي 372/3 (شريك بن عبد الله بـــن أبي نمـــر المـــدني تـــابعي صدوق.قال ابن معين لا بأس به. وقال هو والنسائي ليس بالقوي..حدثنا محمد بن إسماعيل حدثنا عبـــد العزيز بن عبد الله حدثني سليمان عن شريك سمعت أنساً يقول ليلة أسري برسول الله صـــلى الله عليـــه وسلم وذكر الحديث إلى أن قال ثم علا به فوق ذلك بما لا يعلمه إلا الله حتى جاء سدرة المنتهى ودنا مـــن

ينفرد به شاذاً... ومجموع ما خالفت فيه رواية شريك غيره من المشهورين عشرة أشياء بل تزيد على ذلك.. منها نسبة الدنو والتدلي إلى الله عز وجل والمشهور في الحديث أنه جبريل[1]...ومنها قوله "فعلا به الجبار فقال وهو مكانه" وقد تقدم ما فيه. فهذه أكثر من عشرة مواضع في هذا الحديث لم أرها مجموعة في كلام أحد ممن تقدم)[2]

ونسبة التد لي إلى جبريل عليه السلام ثابتة في الصحيحين أو أحدهما من حديث أم المؤمنين عائشة [3] وعبد الله بن مسعود[4] وأبي هريرة[5] رضي الله عنهم.

و لم يلتفت القوم إلى هذا النقد الحديثي فاحتجوا بخبر شريك [6] بل إن ابن القيم لما تحدث عن رواية شريك في كتاب موضوعه السيرة النبوية نبه على مخالفة شريك، ولما وصل إلى العقيدة غض الطرف عنه. قال في زاد المعاد: (.. وأما ما وقع في حديث شريك أن ذلك كان قبل أن يوحى إليه فهذا مما عد من أغلاط شريك الثمانية وسوء حفظه لحديث الإسراء)[7]

ولكنه قال في قصيدته النونية التي نظمها في العقيدة :(**فقدرت من قربه من ربه قوسان**)[8]

الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى. وهذ من غرائب الصحيح). وقال الحافظ ابن حجر في تقريب التهذيب266: (صدوق يخطىء)

(1) قال البيهقي في الأسماء والصفات 555: (.. وقد خالفه فيما تفرد به من الرواية عبد الله بن مسعود وعائشة وأبو هريرة رضي الله عنهم وهم أحفظ وأكبر وأكثر)

(2) فتح الباري 483/13-485. وانظر نحوه في الأسماء والصفات للبيهقي 555. وانظر كلام ابن كثير في تفسيره. 4/3 ودفع شبه من شبه وتمرد للتقي الحصني 10

(3) انظر صحيح البخاري1181/3(3062) و(3063) وصحيح مسلم160/1(177)

(4) انظرصحيح البخاري1181/3 (3061) و1840/4(4574) (4575) وصحيح مسلم158/1(174)

(5) انظر صحيح مسلم158/1(175)

(6) انظر أصول السنة لابن أبي زمنين 104 والعلو للعلي الغفار61/1 واجتماع الجيوش 48 وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز248/1 والتحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد بن ناصر41 وقطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر للقنوجي 116/1

(7) 99/1

(8) انظر شرح قصيدة ابن القيم198/1

فمن أعجب ما يصنعه محتج بحديث ما أن ينقده في السيرة ويحتج بـــه في العقيـــدة، مـــع أن المعروف في مناهج العلماء أن يتشددوا في العقيدة والحلال والحرام وأن يقبلـــوا في الأخبـــار والتاريخ ما لا يقبلونه في الحلال والحرام !

ومما استدلوا به في إثبات المسافة خبر يروى عن الحسن البصري

قال ابن القيم: (قول الحسن رحمه الله تعالى: روى أبو بكر الهذيلي عن الحسن رحمه الله تعالى قال **ليس شيء عند ربك من الخلق أقرب إليه من إسرافيل** وبينه وبين ربه سبعة حجب كل حجاب مسيرة خمسمائة عام وإسرافيل دون هؤلاء ورأسه تحت العرش ورجـــلاه في تخـــوم السابعة)[1]

ويبدو أن الذهبي عز عليه تركُ الاحتجاج بالخبر مع وقوفه على انقطاعه قبل وصوله صحيحاً إلى الحسن البصري فقال: (ورويناه بإسناد حسن عن أبي بكر الهذلي عن الحسن البصري قـــال ليس شيء عند ربك أقرب إليه من إسرافيل...أبو بكر واه)[2] ففي صدر عبارته يشـــير إلى تحسينه عن أبي بكر الهذلي وفي ختامه ينص على أن هذا الذي حسن الإسناد إليـــه واه فمـــا فائدة حَسَنٍ أوصل إلى واهٍ ؟ وما فائدة الاحتجاج بخبر يفيد القرب الحسي في إثبات العلو؟

ويقول أحدهم مصرحا بما فهمه من هذا الخبر: (**مكان العرش بالنسبة إلى الله تعالى مع غيره من المخلوقات: فهو أقربها إليه سبحانه، وذلك لأن الله سبحانه قد أخبر أنه مســـتو علـــى عرشه** في أكثر من موضع ففي إثبات الإستواء على العرش دليل على قربه إليه)[3]

---

(1) اجتماع جيوشه 69 و163. وانظر الإحتجاج به في التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطـــي 101و112

والتحفة المدنية لحمد بن ناصر 75.

وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 687/2 (278). وأبو بكر الهذلى البصرى، قيل اسمه سلمى بن عبد الله بن سلمى، وقيل روح 167 هـــ وهو أخبارى متروك الحديث.انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 46/12.

(2) العلو للعلي الغفار 122/1

(3) هو د- محمد بن خليفة التميمي في رسالته التي نال فيها الماجستير من الجامعة الإسلامية بالمدينة "محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش " 81

ثم يقول عن قرب حملة العرش: (**فكونهم أقرب الخلق إلى الله دليل على أن العرش أقرب منهم إليه سبحانه لأنهم إنما يحملونه**)[1]

وبهذا جعلوا لله نسبةً بينه وبين العرش ونسبةً بينه وبين حملة العرش هي كالنسبة التي تثبت بين العرش وحملة العرش.

ومما استدلوا به أيضاً ما ذكره الذهبي فقال: (حديث يحيى بن سعيد الأموي حدثنا أحوص بن حكيم عن أبيه عن عبد الرحمن بن عائذ الثمالي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله **إن أقرب الخلق إلى الله تعالى جبرائيل وإسرافيل وميكائيل وإنهم من الله تعالى بمسيرة خمسين ألف سنة**. رواه ابن منده في الصفات وشيخ الإسلام في الفاروق.وإسناده لين لأن الأحوص ليس بمعتمد) [2]

وهذه الأخبار مصدرها الإسرائيليات التي كان يحدث بها وهب بن منبه وعبد الله بن سلام وكعب الأحبار[3]

ومما احتجوا به أيضاً قول ابن إسحاق بعد شعر نسب إلى لبيد بن ربيعة

ذكر ذلك الذهبي فقال: (خبر يروى عن سلمة الأبرش حدثنا ابن إسحاق قال قال لبيد

سوى فأغلق دون غرفة عرشه**** سبعا طباقاً دون فرع المعقل

ثم قال ابن إسحاق **فلو سخر بنو آدم في مسافة ما بين الأرض إلى مكانه الذي استقل به على عرشه ساروا إليه خمسين ألف سنة قبل أن يقطعوه**. إسناده معضل)[1]

---

(1) المصدر السابق 82

(2) العلو للعلي الغفار 90/1 .

وأخرجه أبو الشيخ في العظمة 684/2 (276) وهو في اللآلىء المصنوعة للسيوطي 71/1

والأحوص بن حكيم ضعيف وقال الحافظ في تهذيب التهذيب 192/1: (..وحكى عن أبي بكر ابن عباس قيل للأحوص: ما هذه الأحاديث التي تحدث بها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قال: أوليس الحديث كله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم)

(3) انظر هذه الأخبار في العظمة696/2(287) و705/2(300) و713/2(299) والمعجم الأوسط للطبراني382/8 (8942)

ومما احتجوا به خبر عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: (ســـارعوا إلى الجمـــع في الدنيا فإن الله تعالى **ينزل لأهل الجنة كل جمعة في كثيب من كافور أبـــيض فيكونـــون في القرب منه على قدر تسارعهم** إلى الجمع في الدنيا)[2]

ومما احتجوا به أيضاً ما أخرجه أبو الشيخ الأصفهاني بسنده (عن مجاهد في قوله عز وجل: "وقربناه نجياً "[3] قال بين السماء السابعة وبين العرش سبعون ألف حجاب **فما زال يقـــرب موسى حتى صار بينه وبينه حجاب فلما رأى مكانه** وسمع صريف القلم قال رب أرني أنظر إليك)[4]

ومجاهد بن جبر يروي أهل الكتاب وهذا المروي منكر لما فيه من إثبات المكان ولما فيـــه مـــن مخالفة ظاهر القرآن لأن موسى طلب الرؤية في الواد المقدس وهذا الخبر ينص على طلبه بعـــد تجاوز حجب السماء قال تعالى:(وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجياً)[5]

وقال تعالى: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك)[6]

واحتج به ابن تيمية واستشهد له بخبر إسرائيلي أنكر منه.

قال ابن تيمية: (.. وقد ناداه من موضع معين وقربه إليه **دل ذلك على ما قاله السلف مـــن قربه ودنوه من موسى عليه السلام** مع أن هذا قرب مما دون السماء. وقد جاء أيضـــاً مـــن حديث وهب بن منبه وغيره من الاسرائيليات قربه من أيوب عليه السلام وغيره من الأنبيـــاء عليهم السلام. ولفظه الذي ساقه البغوى أنه أظله غمام ثم نودى يا أيوب أنا الله، يقول **أنا قد**

---

(1) العلو للعلي الغفار 116/1

(2) سبق تخريجه

(3) الآية (25) من سورة مريم.

(4) العظمة714/2(301) وأخرجه الطبري في تفسيره 95/16 والبيهقي في الأسماء والصفات 508 وانظر الاحتجاج به في التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي 101و112 وكتب ورسائل ابـــن تيمية في العقيدة 464/5 والعلو للعلي الغفار 128/1واجتماع الجيوش 161ومعارج القبول 182/1

(5) الآية (52) من سورة مريم

(6) الآية (143) من سورة الأعراف.

دنوت منك أنزل منك قريبا، لكن الاسرائيليات إنما تذكر على وجه المتابعة لا على وجـــه الاعتماد عليها وحدها)[1]

وهذا الذي عده ابن تيمية استشهاداً لا اعتماداً هو ما أشرنا إليه مـــن تقويـــة الظـــاهرالموهم وتحكيمه بلفظ الكتاب فأين قوله تعالى: (وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجياً) مـــن هذا التقريب الذي أُدني فيه حتى جاوز حجب السماء وسمع صريف الأقلام والتقريب الـــذي فيه الدنو والنزول قريباً منه ؟ فلا يتم هذا الاستشهاد إلا إذا جعلنا الدلالة واحدة في النصين، وهذا هو الرجوع بالمتشابه إلى المنكرات والإسرائيليات.

ثم يعزو ما فهمه من النصوص السابقة فيقول: (..والذين يثبتون تقريبه العباد إلى ذاتـــه هـــو **القول المعروف للسلف والأئمة وهو قول الأشعرى وغيره من الكلابية فإنهم يثبتون قرب العباد إلى ذاته... وأما دنوه نفسُه وتقرُّبُه من بعض عباده فهذا يثبته من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه ومجيئه يوم القيامة ونزوله واستوائه على العرش وهـــذا مـــذهب أئمـــة السلف وأئمة الاسلام المشهورين وأهل الحديث والنقل عنهم بذلك متواتر)**[2]

أما تقريب العباد إلى ذاته فلم أجده عن أحد من السلف ولا الأئمة لا الأشعري ولا غيره فهو فهمٌ فهمه ابن تيمية رحمه الله. وأما دنوه نفسُه وتقربُه من بعض عباده فقد أدرجه تحت مـــا يسميه أفعالاً اختيارية يفعلها بنفسه واختياره لأنها تتعلق بمشيئته وقدرته فمن أنكرها فقد أنكر شمول قدرته. وقد أشرنا إلى هذا التترس بالقدرة والمشيئة.

فهذا حال ما احتجوا به لإثبات بعد المسافة بين الله وخلقه. ومن أصرح مـــا في إثباتـــه قول الدارمي: (.. فيقال لهذا المعارض المدعي ما لا علم له من أنبـــأك أن رأس الجبـــل لـــيس بأقرب إلى الله تعالى من أسفله؟ لأنه **من آمن بأن الله فوق عرشه فوق سمواته علم يقينـــاً أن**

---

(1) كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة 464/5. وانظر الدر المنثور للسيوطي 515/5 وفي بعض ماروي فيه ما يؤكد إسرائيلية أصله. منه قولهم: أردفه جبريل حتى سمع صرير القلم والتوراة تكتب له وقولهم: أدخل في السماء فكلم

(2) كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة 466/5

رأس الجبل أقرب إلى الله من أسفله ، وأن السماء السابعة أقرب إلى عرش الله تعـــالى مـــن السادسة والسادسة أقرب إليه من الخامسة ثم كذلك إلى الأرض) [1]

(1) نقض عثمان بن سعيد1/504. وانظر الفواكه العذاب لحمد بن ناصر 157 وإثبات علوالله لحمـــود التويجري 84

المسألة الثالثة: وصفه تعالى بالمماسة

أخرج ابن أبي شيبة بسند صحيح عن حكيم بن جابر قال: (إن الله تبارك وتعالى **لم يمس بيده غير ثلاثة أشياء** خلق الجنة بيده، ثم جعل ترابها الورْس[1] والزعفران وجبالها المسك وخلق آدم بيده وكتب التوراة لموسى)[2]

وأخرج عبد الله بسنده عن عكرمة أنه قال (إن الله عز وجل **لم يمس بيده إلا آدم صلوات الله عليه** خلقه بيده والجنة والتوارة كتبها بيده قال **ودملج**[3]**الله عز وجل لؤلؤة بيده** فغرس فيها قضيباً فقال امتدي حتى أرضي وأخرجي ما فيك بإذني فأخرجت الأنهار والثمار)[4]

---

(1) نبات أصفر يصبغ به. انظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير 172/5.

(2) المصنف 28/7(573) قال:(حدثنا عبد الله بن نمير قال حدثنا إسماعيل بن أبي خالد).وعبد الله هو أبو هشام الكوفى 199 هـ ثقة صاحب حديث من أهل السنة انظر ترجمته في تهذيب التهذيب 58/6. يرويه عن إسماعيل بن أبى خالد أبو عبد الله الكوفي 146 هـ وهو ثقة ثبت قال الحافظ فى تهذيب التهذيب292/1.ويرويه إسماعيل عن حكيم بن جابر بن طارق بن عوف الأحمسى الكوفى وهو ثقة وترجمته في تهذيب التهذيب 445/2. وذكره الذهبي في العلو 125/1 عن يعلى بن عبيد يرويه عن إسماعيل عن حكيم ويعلى وهو أبو يوسف الطنافسى الكوفى 209 هـ قال الحافظ فى تهذيب التهذيب 403/11:(وقال الدارقطني: بنو عبيد كلهم ثقات. وقال ابن عمار الموصلى: أولاد عبيد كلهم ثبت، وأحفظهم يعلى)

وأخرجه عثمان بن سعيد في النقض على المريسي 263/1-266 بسند فيه عطاء بن السائب 136 هـ وهو صدوق اختلط انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 206/7. يرويه عطاء عن ميسرة بن يعقوب أبو جميلة الطهوى الكوفي وهو مقبول انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 345/1.وأخرجه عبد الله بن أحمد في السنة 296/1 (573) و525/2(1206) بسند فيه إبراهيم بن الحكم بن أبان، أبو إسحاق العدنى وهو ضعيف وصل مراسيل انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 116/1. وأخرجه من طريق عبد الله بن أحمد أبو بكر النجاد في الرد على من يقول القرآن مخلوق 67/1 (98)

(3) قال ابن منظور في لسان العرب (دملج) 276/2 (الدملجة: تسوية الشيء كما يدملج السوار وفي حديث خالد بن معدان دملج الله لؤلؤة ودملج الشيء إذا سواه وأحسن صنعته).

(4) السنة 297/1(574) بسند فيه عبدة بنت خالد بن معدان ولا يعرف لها ترجمة. وأخرجه من طريق عبد الله بن أحمد أبو بكر النجاد في الرد على من يقول القرآن مخلوق 67/1 (99). وأخرجه الطبري في تفسيره عن بعض أهل= الشام – =ولعله كعب- 147/13(قال إن ربك أخذ لؤلؤة فوضعها على راحتيه ثم دملجها بين كفيه ثم غرسها وسط أهل الجنة ثم قال لها وكفيت حتى تبلغي مرضاتي ففعلت فلما استوت تفجرت من أصولها أنهار الجنة وهي طوبى)

وقد تناقض المنتسبون إلى السلف في إثبات ما يقتضيه هذا الخبر فقد أخرجه عبد الله بن أحمد في السنة وتحمس في إثباته عثمان بن سعيد [1] واشتد على من تأولَه فقال: (فيقال لهذا المريسي الجاهل بالله وبآياته فهل علمت شيئا مما خلق الله ولِيَ خلْقَ ذلك غيرُه حتى خص آدم من بينهم أنه وليَ خلقَه من غير مسيس بيده فسمِّه. وإلا فمن ادعى أن الله لم يلِ خلْقَ شيء صغيرأو كبير فقد كفر، غيرأنه ولِيَ خلْقَ الأشياء بأمره وقوله وإرادته **ووليَ خلْقَ آدم بيده مسيساً لم يخلق ذا روح بيديه غيره**، فلذلك خصه وفضله وشرف بذلك ذكره لولا ذلك ما كانت له فضيلة من ذلك على شيء من خلقه إذ خلقهم بغير مسيس في دعواك.

وأما قولك تأكيد للخلق فلعمري إنه لتأكيد جهلت معناه فقلبته **إنما هو تأكيد اليدين وتحقيقهما وتفسيرهما حتى يعلم العباد أنها تأكيدُ مسيسٍ بيد،** لما أن الله قد خلق خلقاً كثيراً في السموات والأرض أكبرَ من آدم وأصغر وخلق الأنبياء والرسل وكيف لم يؤكد في خلق شيء منها ما أكد في آدم، إذ كان أمر المخلوقين في معنى يدي الله كمعنى آدم عند المريسي فإن يك صادقاً في دعواه فليسمِّ شيئاً نعرفه وإلا فإنه الجاحد بآيات الله المعطل ليدي الله)[2]

و لم يوافق محقق الكتاب مؤلفَه على إثبات المسيس، ولكن لسبب بارد هو أن الخبر لم يصح إسناده فقال رئيس جمعية أنصار السنة المحمدية محمد الفقي:(لفظ المسيس والمس لا نعرفها وردت في القرآن ولا في الحديث، بل نقول خلقه بيديه على ما يعلم الله ويليق بذاته العلية ولا نعلم الكيفية ولا نزيد على ما ورد)[3] وقال محقق آخر بعد نقل كلام الأول:(وهو الحق الذي لا ينبغي العدول عنه حتى يثبت ما يدل على ذلك)[4]

فلو أن المحققين نبها على ما فيه مما يخالف قواطع التنزيه بإثبات المسيس الذي يعد من خواص الأجسام. أما أن يقال نتوقف فيه حتى يثبت ما يدل عليه فهذا موقف بارد يوهم أن إثبات

---

(1) انظر موافقة محقق "إبطال التأويلات" على ما ذكره عثمان بن سعيد في حاشية 207/1. وانظر أيضاً شرح قصيدة ابن القيم لأحمد بن إبراهيم بن عيسى501/2

(2) نقض الإمام عثمان بن سعيد 230/1

(3) انظر نقض عثمان بن سعيد بتحقيق محمد حامد الفقي 25.

(4) انظر نقض عثمان بن سعيد بتحقيق عبد العزيز بن عبد الله الراجحي 230/1.

خواص الأجسام يمكن أن جائزاً ولا يحيل أن يأتي في كلام الله وكلام رسوله ما يثبت خواص الأجسام، فلا نَقْنع مِن مَن يحقق كتاباً يثبت مؤلفه المس والمسيس أن يتوقف في إثبات ما أثبته المؤلف بل يتعين الحكم على من أثبته والحكم على إثباته، خاصة وأنهم يقدمون المؤلف على أنه متبع لمنهج السلف، وأن في كتابيه من تقريرعقيدة السلف ما ليس في غيره. وخاصة أن هذا الخبر ثابت في كتاب السنة الذي ينسبونه إلى عبد الله بن أحمد وفي نحوه من الكتب التي تعد من مصادر عقيدة السلف. ألا يستحق من المحققين ولو أن يدفعا عن أنفسهما اتهام المؤلف لمن لم يثبت هذا الخبر بجحد آيات الله وتعطيل يديه؟

ولا بد من التنبيه على اضطراب أتباع هذا المنهج وعدم ثبوتهم على أصل واحد فمن العجيب أن يحتج بعضهم بما لا يصح عن التابعين كخبر مجاهد في الإقعاد على العرش وخبر عبيد بن عمير في إثبات البعض لله تعالى ويتوقفَ في خبرٍ يصح سنده إلى اثنين من التابعين.

وهذا القاضي أبو يعلى يذهب إلى أنه لابد من إثبات خبر التابعي في ما لا مجال للرأي فيه[1] فكيف يستقيم على أصله أن ينكر إثبات المماسة مع ورودها بسند صحيح عن إثنين من التابعين؟ وكيف يكون هؤلاء منتسبين إلى منهج من سماته الاتفاق في العقيدة ومن أهدافه توحيد الاعتقاد

والذي يبدو لي والله أعلم أن هذا الخبر من الإسرائيليات فقد أخرج عثمان بن سعيد بسند صحيح عن كعب الأحبار أنه قال: (لم يخلق الله غير ثلاث خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده ثم قال لها تكلمي قالت قد أفلح المؤمنون)[2]

---

(1) انظر إبطال التأويلات209/1.قال: (فإن قيل مجاهد وابن سيرين ليسا بحجة ولا ممن يثبت يقولهما صفات لله ؟ قيل إثبات الصفات لا تؤخذ إلا توقيفا لأنه لا مجال للعقل والقياس فيه فإذا روي عن بعض السلف فيه قولاًعُلم أنه توقيف)

(2) نقض عثمان بن سعيد 265/1. عن محمد بن المنهال قال:ثنا يزيد بن زريع حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس عن كعب. ومحمد بن المنهال أبو جعفرالضرير 231 هـ ثقة حافظ انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 476/9. يرويه عن يزيد بن زريع العيشى 182 هـ وهو ثقة ثبت انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 327/11. ويرويه يزيد عن سعيد بن أبي عروبة 156 هـ وهو ثقة حافظ و كان من أثبت الناس فى قتادة.انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 64/4. وقال ابن حبان فى الثقات 360/6:

فإن قيل هذا الخبر موافق لقول الله تعالى: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيـــدي)[1] ويمتنـــع التأويل لأنه لو كانت اليد هي القدرة لأدى إلى إثبات قدرتين لأن اللفظ جاء علـــى صـــيغة المثنى. وتأويله بالقدرة يمنع الخصوصية التي توجبها الآية لآدم كما أشار إلى ذلك الدارمي فله ثلاثة أجوبة ذكرها القاضي ابن جماعة فقال: (أحدها أن المراد مزيد العناية بإنعامه عليـــه في خلقه و إيجاده وتكريمه كما يقال خذ هذا الأمر بكلتا يديك، وأخذتُ وصيتك بكلتا يـــدي، ولا شك أن الاعتناء بخلق آدم حاصل بإيجاده وجعله خليفـــة في الأرض وتعليمـــه الأسمـــاء وإسكانه الجنة وسجود الملائكة له فلذلك خصه بما يدل لغة على مزيد الاعتناء

الجواب الثاني أن المراد بيدي القد رة لأن غالب قدرة الإنسان في تصرفاته بيده وثُنيـــت اليـــد مبالغةً في عظم القدرة فإنها باليدين أكثر منها بالواحدة.

الثالث أن يكون ذكر اليدين صلة لقصد التخصيص به تعالى ومعناه لِما خلقت أنا دون غيري ومنه قوله تعالى: "ذلك بما قدمت يداك"[2] أي بما قدمت أنت..

فإن قيل إن كان المراد بخلقت بيدي القدرة لم يكن لآدم مزية لأن الخلق كلهم بقدرته؟

قلنا المراد مزيته بالخلق في الإكرام بالأنواع التي ذكرناها. وكذلك قوله تعالى: "ممـــا عملـــت أيدينا"[3] فليس لها مزية على غيرها باعتبار الخلق وحده بل بإعتبار ما جعل في خلقهـــا مـــن المنافع المعدومة في غيرها.

فإن قيل فالقدرة شيء واحد لا يثنى ولا يجمع وقد ثنيت وجمعت ؟

قلنا هذا غير ممنوع فقد نطقت العرب بذلك بقولهم: مالك بذلك يدان. وفي الحـــديث عـــن يأجوج ومأجوج (ما لأحد يدان بقتالهم)[4] فثنوا عند قصد المبالغة ومنه (بين يدي نجـــواكم

(وكان قد اختلط سنة خمس وأربعين ومائة وبقى خمس سنين في اختلاطه وأحب إلي أن لا يحتج به إلا بما روى عنه القدماء قبل اختلاطه مثل بن المبارك ويزيد بن زريع وذويهما). ويرويه سعيد عن قتادة بن دعامة السدوسى وهو ثقة ثبت انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب 35/8.

(1) الآية (75) من سورة ص.

(2) الآية (10) من سورة الحج.

(3) الآية (71) من سورة يس.

(4) أخرجه الامام مسلم في صحيحه 2250/4 (2937)

صدقة)[1] وأيضاً فقد جاء (يد الله)[2] وجاء:(بل يداه مبسوطتان)[3] وجاء: (بأيدينا)[4] فلو لم يحمل على القدرة وحمِل على الظاهر لزم من تصوير ذلك ما يتعالى الله عنه)[5]

المسألة الرابعة: كونه تعالى في جهة من بعض الأجسام

لما كان الراكنون إلى الحس يصعب عليهم إثبات موجود منزه عن الحيز حـادوا إلى إثبـات التحيز للباري عز وجل، ومن المعلوم بالضرورة أنه بلزم من إثبات متحيزين اثنين أن يكـون كل منهما في جهة من الآخر. ولما كان هؤلاء الراكنون إلى الحس يتشبثون بظواهر الكتـاب والسنة فقد اختلفوا باختلاف هذه الظواهر فمنهم من لايمتنع من إثبات كـون المخلـوق في جهة اليمين أو الخلف من الله عز وجل أو في أي جهة دل عليها ظاهر الكتـاب أو السـنة. ومنهم من اقتصر على إثبات الفوقية وسلك في سائر الأخبار مسلك التأويل سواء سماه باسمه أو باسم آخر ذكره ليتخلص من التزام جواز التأويل في سائر الظواهر.

فمن الأولين مَن يسميه ابن تيمية شيخَ الإسلام الهروي الذي عقد باباً في كتابه المعدود مـن مصادر العقيدة السلفية تحت عنوان: " باب إثبات الجهات لله عز وجل " ثم سـاق بسـنده (عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنه يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين)[6]

ولايخفى أن الحديث ليس على ظاهره فالمراد بكونهم عن اليمين كما نبه عليه النووي رحمه الله أي عن المنزلة الرفيعة والحالة الحسنة كما يقال أتاه عن يمينه إذا جاءه مـن الجهـة المحمـودة

---

(1) الآية (13) من سورة المجادلة.

(2) الآية (10) من سورة الفتح.

(3) الآية (64) من سورة المائدة.

(4) الآية (52) من سورة التوبة. (ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيـدينا) ولا يخفى أن الاستشهاد بقوله تعالى في الآية (71) من سورة يس: (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيـدينا أنعاماً) أصح.

(5) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل125-127

(6) الأربعين في دلائـل التوحيـد 60. والحـديث أخرجـه الإمـام مسـلم وغـيره في صـحيحه 1458/3(1827)

والعرب تنسب الفعل المحمود والإحسان إلى اليمين وضده إلى اليسار، قالوا واليمين مأخوذة من اليمن[1].

ولم يخف هذا على من لم يثُبت لله غير جهة العلو فحصلت موافقة بعض المتشبثين بالظواهر على تأويله. و الغرض أن نبين اضطراب القوم في نفي جهة وإثبات أخرى.

ومن هذا الاضطراب أن كثيراً منهم أثبت بعض ما جاء في الأخبار من قوله لداود عليه السلام: " كن خلفي "[2] وأثبتوا في حديث طويل عن ابن مسعود رضي الله عنه مشي الناس يوم القيامة: " والرب أمامهم "

ابن تيمية رحمه الله يثبت التحتية التقديرية

بل إن ابن تيمية رحمه الله يثبت التحتية لله عز وجل ولكن يسميها التحتيةَ التقديرية. ويحتج لذلك بما أخرجه الترمذي بسنده عن الحسن البصري عن أبي هريرة قال: (بينما نبي الله صلى الله عليه وسلم جالس وأصحابه إذ أتى عليهم سحاب فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم هل تدرون ما هذا؟ فقالوا الله ورسوله أعلم. قال هذا العنان، هذه زوايا الأرض يسوقه الله تبارك وتعالى إلى قوم لا يشكرونه ولا يدعونه... ثم قال هل تدرون ما الذي تحتكم؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال فإنها الأرض. ثم قال هل تدرون ما الذي تحت ذلك؟ قالوا الله ورسوله أعلم. قال فإن تحتها الأرض الأخرى بينهما مسيرة خمسمائة سنة حتى عد سبع أرضين بين كل أرضين مسيرة خمسمائة سنة. ثم قال **والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله** ثم قرأ: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم"[3]. وقال: (هذا حديث غريب من هذا الوجه.. قالوا لم يسمع الحسن من أبي هريرة)[4]

---

(1) انظر شرح النووي على صحيح مسلم 212/12

(2) سبق تخريجه والكلام عليه في ص (366) من هذا الكتاب.

(3) الآية (3) من سورة الحديد.

(4) سنن الترمذي5/403(3298).وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة 254/1(578) وأبو الشيخ في العظمة2/561(200) والبيهقي في الأسماء والصفات 506 وضعفه وابن الجوزي في العلل المتناهية28/1

واستشهد له بما زعم أنه يقويه وهو حديث أبي ذر المرفوع [1]

وهو حديث موضوع وهو أضعف سندا وأنكر متناً من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.[2]

وقد أتى ابن تيمية في تفهيم هذا الحديث بما لم يسبق إليه [3]

وتكلف ابن القيم في دفع الاضطراب عنه باختلاف تحديد المسافة بين السموات فزعم أن لا تعارض وقال: (.. فإن المسافة يختلف تقديرها بحسب اختلاف السير الواقع فيها فسير البريد مثلاً يقطع بقدر سير ركاب الإبل سبع مرات، وهذا معلوم بالواقع فما تسيره الإبل سيراً قاصداً في عشرين يوماً يقطعه البريد في ثلاثة فحيث قدر النبي صلى الله عليه وسلم بالسبعين أراد به السير السريع سير البريد وحيث قدر بالخمسمائة أراد به السير الذي يعرفونه سير الإبل والركاب، فكل منهما يصدق الآخر ويشهد بصحته: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً "[4])[5]

وهذا لا يليق إلا بمخرفي اليهود لأن قطر مجرتنا درب التبانة يزيد على مئة ألف سنة بسرعة الضوء لا بسرعة البريد وركابِ الإبل وتبلغ سرعة الضوء في الثانية الواحدة 186000 ميل، وعلى هذا يقطع الضوء في السنة الواحدة مسافة تزيد على ستة ملايين مليون ميل. هذا في مجرتنا أما إذا انتقلنا إلى جاراتنا من المجرات التي زاد عدد المكتشف منها على خمس وسبعين مجرة فإن الذهن يذهل من تصور هذه المسافات. بل إن المسافة التي سبرتها بعض المجاهر في هذا

---

(1) انظر كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة6/571

(2) أخرجه أبو الشيخ في العظمة 2/557(199) عن الأعمش عن أبي نصر عن أبي ذر رضي الله عنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين السماء والارض مسيرة خمسمائة عام وما بين السماء إلى التي تليها مسيرة خمسمائة عام كذلك إلى السماء السابعة والارضين مثل ذلك وما بين السماء السابعة إلى العرش مثل جميع ذلك ولو حفرتم لصاحبكم فيها لوجدتموه)

قال ابن الجوزي في العلل المتناهية1/26: (.. هذا حديث منكر رواه عن الأعمش محاضر فخالف فيه أبا معاوية فقال عن الأعمش عن عمرو بن مرة عن أبي نصر وكان الأعمش يروي عن الضعفاء ويدلس)

وزاد الذهبي على علله علة أخرى فقال في ميزان الإعتدال 7/434: (أبو نصر عن أبي ذر لا يدرى من هو روى عنه الأعمش خبر لو دليتم صاحبكم بحبل لهبط). وانظر العلو للعلي الغفار 1/114

(3) سبق نقله في ص (303) من هذا الكتاب

(4) الآية (82) من سورة النساء.

(5) حاشية ابن القيم13/8

الكون الواسع تزيد على خمسمائة مليون سنة ضوئية.[1] وما خفي منه أعظم لأن الله عز وجل يقول "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا "[2]

وأيضاً من تهافت مذهب من أثبت جهة الفوق أنه عدل عن الاحتجاج بكثير من الظواهر التي تزيد عدداً وترتفع رتبة عن الظواهر التي تمسَّك بها في إثبات الفوقية، فمن ذلك ما أشرنا إليه من الكون عن يمينه، ومنه أيضاً أنه قد ثبت في الصحيح من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصق أمامه فإنما يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فإن عن يمينه ملكاً، وليبصق عن يساره أو تحت قدمه فيدفنها)[3]

وأخرج الإمام مسلم بسنده عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى بصاقاً في جدار القبلة فحكه ثم أقبل على الناس فقال: (إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قِبَل وجهه إن الله قِبَل وجهه إذا صلى)[4] وهذا أصح سنداً وأقرب دلالة فكيف ترك الاحتجاجَ به من احتج بما هو دونه في إثبات جهة الفوق.

ومن تهافتهم أيضاً أنهم زعموا أن أعلى موجود هو الموجود فوق العرش وأن نهاية العرش هي نهاية المخلوقات، فما فوق العرش إلا الله وليس فوق العالم شيء غير نفسه[5]

وهذا مخالف لما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي)[6]

---

(1) انظر ملامح كونية في القرآن لشاكر عبد الجبار 44
(2) الآية (85) من سورة الإسراء.
(3) صحيح البخاري1/161(406)
(4) صحيح مسلم1/388(547)
(5) بيان تلبيس الجهمية 2/119
(6) صحيح البخاري 3/1166(3022) و6/2745(7114) و(7115) وصحيح مسلم 4/2107(2751).

فهذا في ميزان مثبت حهة الفوق نص على وجود موجود في ما يسميه ابن تيمية حيزاً عدميا لا يمكن أن يكون فيه موجود إلا الله. فغاية ما فهمه القوم من التقديس أن يرتفع أحدهم إلى أعلى نقطة قدرها وهي ما فوق العرش ويثبت تفرد الإله بالوجود في هذا الذي يسميه العلـــو المطلق. و هذا الحديث يدل على وجود موجود عنده فوق العرش فهـــل يشـــركه في هـــذا الوصف؟ أم نثبت العلو فوق الكتاب أيضاً فلا يكون العرش أعلى المخلوقات لأن الكتـــاب فوقه؟ أم نسلك فيه مسلكاً كان يُعد تعطيلاً وتحريفاً وتجهماً ؟

المسألة الخامسة: وصفه بالصورة

جاء في بعض الأحاديث الصحيحة إضافة "الصورة" إلى ضمير يوهِم عودتَه على الله عز وجل مع ما فيها من ظهور الإشارة إلى عودته على ابن آدم. لكن الروايةَ بالمعنى فعلت بدلالة الأحاديث الصحيحة ما فعلته. ولبيان ذلك يتعين الوقوف على بعض هذه الروايات الصحيحة والكلام على تفسيرها، ثم نسوق الروايات الأخرى التي حكموها في دلالة الأحاديث الصحيحة.

أخرج الامام مسلم بسنده (عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته)[1]

وأخرج الإمام البخاري في الأدب المفرد بسنده (عن أبي هريرة قال: لا تقولن قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فإن الله عز وجل خلق آدم صلى الله عليه وسلم على صورته)[2]

ولا يكاد يخفي في هذه الأحاديث عود الضميرعلى المضروب. وقد نص على ذلك بعض المحدثين المبرئين من تهمة التجهم، من ذلك قول ابن خزيمة رحمه الله: (باب ذكر أخبار صورته

---

(1) صحيح مسلم4/2017(2612) وهو في مسند الحميدي2/476(1121) ومسند أحمد 2/244(7319) و2/519(10743) والسنة لعبدالله بن أحمد1/267(496) واعتقاد أهل السنة 3/423(714) وغيرها من طرق عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) الأدب المفرد1/71(173). وهو في مصنف عبد الرزاق 9/445 و مسند الحميدي2/476(1120) ومسند أحمد2/251(7414) و2/434(9602) والسنة لابن أبي عاصم1/229(519) (520) والسنة لعبدالله بن أحمد2/470(1068) (1071) والتوحيد لابن خزيمة 36 وصحيح ابن حبان13/18(5710) والصفات للدارقطني 35(44) و(46) واعتقاد أهل السنة للالكائي 3/423(715) والأسماء والصفات للبيهقي 371

وهو عند جميعهم بإسناده حسن صحيح. ورجاله ثقات على كلام يسير في ابن عجلان وهو محمد بن عجلان القرشى، أبو عبد الله المدنى 148 هـ. وثقه أحمد وابن معين وقال الحافظ فى تهذيب التهذيب 9/342: (وقال يحيى القطان، عن ابن عجلان: كان سعيد المقبرى يحدث عن أبى هريرة، وعن أبيه عن أبى هريرة، وعن رجل عن أبى هريرة، فاختلطت عليه فجعلها كلها عن أبى هريرة. ولما ذكر ابن حبان فى كتاب " الثقات " هذه القصة قال: ليس هذا بوهن يوهن الإنسان به، لأن الصحيفة كلها فى نفسها صحيحة، وربما قال ابن عجلان: عن سعيد عن أبيه عن أبى هريرة، فهذا مما حمل عنه قديما قبل اختلاط صحيفته فلا يجب الاحتجاج إلا بما يروى عنه الثقات.)

وأخرجه من حديث أبي سعيد الخدري عبد بن حميد في مسنده 1/283(900).وعبد الرزاق في المصنف 9/444

عن النبي صلى الله عليه وسلم تأولها بعض من لم يتحر العلم على غير تأويلها ففتن عالماً من أهل الجهل والغباوة حملهم الجهل بمعنى الخبر على القول بالتشبيه جل وعلا أن يكون وجه خلَق من خلقه مثل وجهه..توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله "على صورته " يريد صورة الرحمن، عز ربنا وجل أن يكون هذا معنى الخبر بل معنى قوله "خلق آدم على صورته" الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب والذي قبح وجهه فزجره النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول ووجه من أشبه وجهك لأن وجه آدم شبيهُ وجهِ بنيه فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك كان مقبحاً وجهَ آدم صلوات الله وسلامُه عليه الذي وجوه بنيهِ شبيهةٌ بوجه أبيهم، فتفهموا رحمكم الله معنى الخبر ولا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلوا عن سواء السبيل وتحملوا القول على التشبيه الذي هو ضلال)[1]

فنبه ابن خزيمة على معناه وعدَّ عودَ الضمير على غير المضروب تأويلاً وضلالاً وتشبيهاً. وحذر من الغلط فيه والمغالطة وسوف نرى هل استجاب له من يعده إمام الأئمة ورجلَ السلف ممن لم يرضوا هذا المسلك فتصرفوا في الرواية كما شهد عليهم بذلك المبرأ من التجهم ابن قتيبة فقال:(.. ولما وقعت هذه التأويلات المستكرهة وكثر التنازع فيها حمل قوماً اللجاجُ على أن زادوا في الحديث فقالوا روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا إن الله عز وجل خلق آدم على صورة الرحمن، يريدون أن تكون الهاء في (صورته) لله جل وعز وأن ذلك يتبين بأن يجعلوا الرحمنَ مكانَ الهاء كما تقول إن الرحمن خلق آدم على صورته فركبوا قبيحاً من الخطأ..)[2]

---

(1) التوحيد 37-38. وانظر نحوه في صحيح ابن حبان 18/13 والأسماء والصفات للبيهقي 373
(2) تأويل مختلف الحديث 219

وهذا اللفظ أخرجه ابن أبي عاصم بسنده (عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عطـاء عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجوه **فإن ابن آدم خُلـق على صورة الرحمن)**[1]

وقد أعله ابن خزيمة المبرأ من التجهم بثلاث علل.[2]

وفيه اضطراب أيضاً فقد أخرجه ابن أبي عاصم وغيره من طريق الأعمش بلفظ (لا تقبحـوا الوجه فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته)[3]

وهذه الرواية تكالبت عليها أربعُ عللٍ لو قدر أن تقوم لها قائمة مع هذه العلل فلا تقوى على مقاومة قواطع التنزيه التي تمنع من إثبات الصورة على الإطلاق فكيف إذا كانت هذه الصورة على صورة آدم! فمن المعروف أن الصورة في لغة العرب يراد بها الهيئة [4] وقـال الراغـب: (الصورة هيئة منفردة يتميز بها الموجود)[5] والصورة تقتضي التركيب وقد نبه عليه استعمال القرآن في قوله تعالى "في أي صورة ما شاء ركبك"[6]. والتركيب من لوازم الجسم التي قطـع العقل والنقل بنفيها.

---

(1) السنة227/1(517) والحديث أخرجه ابن أحمد في السنة268/1(498) و472/2(1076) وابن خزيمة في التوحيد 38.والطـبراني في المعجـم الكـبير430/12(13580) والآجـري في الشـريعة 1147/3والدارقطني في الصفات 36 (48)

(2) عنعنة حبيب بن أبي ثابت فإنه كان يدلس. وكذلك الأعمش وقد خولف في إسناده من قبل سـفيان الثوري فقال عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرسله، أخرجـه ابن خزيمة في التوحيد ص 27 بسند صحيح فهذا المرسل أصح من الموصول. وتابعه على ذلك عدو الجهمية الألباني في تحقيقه كتاب السنة 277/1.

(3) السنة227/1(518) وأخرجه الدارقطني في الصفات35(45) واللالكائي في اعتقاد أهـل السـنة 423/3(716)

وقال الألباني محقق السنة: (حديث صحيح وإسناده ضعيف وهو مكرر الذي قبله لكنه بلفظ على صورته وهو اللفظ المحفوظ في الحديث من طرق عن أبي هريرة رضي الله عنه كما تقدم بيانه).

(4) انظر مقاييس اللغة لابن فارس (صور) 320/3

(5) مفردات القرآن 290

(6) الآية (8) من سورة الانفطار.

وقد شرّق القوم وغربوا في هذا الخبر وجمعوا في هذه المسألة من التهافت والتناقض شيئاً عجيباً. واهتموا بهذه المسألة حتى أفردها بالتأليف حمود التويجري في كتاب سماه (**عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن**) وقدم له عبد العزيز بن باز. وكتب أستاذ الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية حماد الأنصاري مقالاً بعنوان (**تعريف أهل الإيمان بصحة حديث صورة الرحمن**)[1] وكتب سليمان علوان (**القول المبين في إثبات الصورة لرب العالمين**).

وحاصل ما ذكروه في الدفاع عن هذا الحديث أنهم ذكروا له شاهدين من مرويات المحدثين وشاهداً من التوراة

أما الشاهد الأول فهو ما أخرجه عبد الله بن أحمد بسنده (عن ابن لهيعة عن أبي يونس عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه **فإنما صورة الإنسان على وجه الرحمن تبارك وتعالى**)[2]

وهذا لا يصلح شاهداً لأنه ضعيف الإسناد[3] منكر المتن[4]

وأما الشاهد الثاني فهو ما أخرجه ابن أبي عاصم (عن محمد بن ثعلبة بن سواء حدثني عمي محمد بن سواء عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أبي رافع عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه **فإن الله تعالى خلق آدم على صورة وجهه**)[5]

---

(1) نشره في مجلة الجامعة الإسلامية في الهند مجلد 8/العدد الرابع. ونقلها الفقيهي في هامش تحقيقه كتاب الصفات للدارقطني

(2) السنة 536/2(1243) وأخرجه الدارقطني في الصفات36(49) وانظر عقيدة اهل الايمان 21 - 22

(3) في إسناده عبد الله بن لهيعة بن عقبة أبو عبد الرحمن المصرى 174 هـ نقل الذهبي في ميزان الإعتدال167/4 تضعيفه عن بعض الأئمة وقال: (والعمل على تضعيف حديثه)

(4) لأنه يخالف المحفوظ عن أبي هريرة من طرق بعضها في الصحيح كما تقدم

(5) السنة227/1

وهذا إسناد حسن[1] لكن لا ينفعه هذا الحسن لأنه مخالف للمحفوظ[2] فهـــو شـــاذ المـــتن أيضاً[3]

وأما الشاهد الآخر فينبهنا إلى أثر تجسيم أهل الكتاب في عقائد المسلمين وهذا النص الـــذي استشهد به هو (أن الله عز وجل لما خلق السماء والأرض قال **نخلق بشراً بصورتنا فخلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه..**)[4]

ويقول التويجري بعد الاستشهاد به: (**و فيما ذكرته من نص التوراة أبلغ ردٍ على من تـــأول حديثي ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما**)[5]

ويقول محمد حمزة بعد ذكر هذا النص:(**فإن ذلك مما يقوي الحديث ويصححه**)[6]

وزاد التويجري توثيقاً مذكراً بقول الله عز وجل: (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور)[7]

ويقول التويجري: (**وهذا نص صريح في أن الله خلق الإنسان على صورة وجهه** الذي هـــو صفة من صفات ذاته **وهذا النص لا يحتمل التأويل**)[8] ولا يخفى أن تسمية الوجه صـــفة وإن أراد التويجري التترس به لكنه يكشف عن مراوغتهم فأي معنى لعد الوجه صفة وهـــو يعـــد

---

(1) لأن محمد بن ثعلبة صدوق كما في تقريب التهذيب471

(2) قال الألباني في هامش السنة227/1: (المحفوظ في الطرق الصحيحة على صورته.. ثم إن سعيد بن أبي عروبة قد خولف في إسناده أيضاً عن قتادة فقال المثنى بن سعيد عن قتادة عن أبي أيوب عـــن أبي هريـــرة مرفوعا بلفظ على صورته. أخرجه مسلم 732 وأحمد 2519 وابن خزيمة ص 27 والبيهقي في الأسمـــاء والصفات ص 290. وتابعه(المثنى) همام حدثنا قتادة به سندا ولفظا، أخرجه مسلم وأحمد/2 463. فهذا هو المحفوظ عن قتادة إسنادا ومتنا. وتابعه سفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة بـــه، وهـــذا صحيح على شرط الشيخين..)

(3) الشاذ عند المحدثين من أقسام الضعيف وهو ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه وهذا هو المعتمد في تعريف الشاذ بحسب الاصطلاح كما ذكره الحافظ ابن حجر في شرح نخبة الفكر مع حاشيته لقط الـــدرر لعبد الله خاطر 54

(4) انظر عقيدة أهل الإيمان 31. وهذا النص في العهد القديم سفر التكوين ص2.

(5) عقيدة أهل الإيمان 31

(6) ظلمات أبي رية 147. وانظر نحوه في الأنوار الكاشفة للمعلمي 186.

(7) الآية (44) من سورة المائدة. وانظر عقيدة أهل الإيمان 31

(8)المصدر السابق 40

الخبر نصاً صريحاً في أن الله خلق على صورة الوجه جارحة ووجهاً من المخلوق ذا صورة. بل أي معنى في عده وجه الله صفة مع أنه وجه له صورة صور عليها آدم!

بل إن التويجري ينقل هذا الإستشهاد عن ابن تيمية فيقول: (وأيضاً **فهذا المعنى عند أهل الكتاب من الكتب المأثورة عن الأنبياء كالتوراة فإن في السفر الأول منها: "سنخلق بشرا على صورتنا يشبهها"**) [1]

وعزاه إلى جزء ما زال مخطوطاً من كتابه تلبيس الجهمية زعم أنه موجود في جامعة محمد بن سعود بالرياض [2] وقد ندب طلاب العلم على تحقيقه. ونقل منه أيضاً قول ابن تيمية بعد ذكر النهي عن ضرب الوجه في الحديث: (.. **يدل على أن المانع هو مشابهة وجهه لصورة الله**)[3] وقوله: (**ويقتضي أن شبه الوجه بالصورة هو المانع من تقبيح الوجه**)[4] وقوله: (**جعل مجرد المشابهة لوجه الله مانعاً**..)[5] وقد بقيت زماناً غير واثق من وجود هذا المخطوط لمجرد نقل التويجري منه حتى وقفت على نقل غيره منه[6] ومع ذلك بقيت أشك في أنه مدسوس على ابن تيمية رحمه الله حتى وقفت على كلام طويل له في الدفاع عن هذا الحديث يعده من النصوص الإلهية، ويعد ما فيه من خلق آدم على صورة الخالق مقدوراً لخالق البرية.فيقول راداً على بعض الفلاسفة: (..ثم أعجب من هذا كله أنكم تقولون الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة... فإذا كان في التوراة إنا سنخلق بشرا على صورتنا يشبهنا أو نحو هذا فغايته أن يكون الله خالقاً لمن يشبهه بوجه، وأنتم فد جعلتم العبد قادراً على أن يتشبه بالله بوجه.

(1)المصدر السابق 76
(2) المصدر السابق 114
(3) المصدر السابق 21
(4) المصدر السابق 114
(5) المصدر السابق126
(6) نقل منه حمد بن عبد المحسن في رسالته التي نال فيها الدكتوراه في الفتوى الحموية لابن تيمية دراسة وتحقيقا قال ص 424: (ويوجد نسخة مصورة من جامعة الملك سعود برقم 3/2590) ورجع إليه الدكتور عبد الإله بن سلمان في رسالته التي نال فيها الدكتوراه بعنوان المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل 363.

فإن كان التشبه بالله باطلاً من كل وجه ولا يمكن الموجود أن يشبهه بوجه مـــن الوجـــوه، فتشبيهكم أنكرُ من تشبيه أهل الكتاب لأنكم جعلتم العبد قادراً علـــى أن يتشـــبه بـــالرب وأولئك أخبروا عن الرب أنه قادر على أن يخلق ما يشبهه.

فكان في قولكم إثبات التشبيه وجعله مقدوراً للعبد وأولئك مع إثبات التشبيه إنما جعلـــوه مقدوراً للرب، فأي الفريقين أحق بالذم والملام؟ أنتم أم أهل الكتاب إن كان مثل هذا التشبيه منكراً من القول وزوراً؟

وإن لم يكن منكراً من القول وزوراً **فأهل الكتاب أقوم منكم لأنهم تبعوا ألفاظ النصـــوص الإلهية التي أثبتت ما أثبتت مقدوراً لرب البرية** وأنتم ابتدعتم ما ابتدعتم بغير سلطان مـــن الله)[1]

ولسنا في صدد الدفاع عن الفلاسفة وتصحيحِ هذا القول لكن لا بد من الإشارة إلى غَلَطِه في فهمه ففرق بين التشبه في هذا الاستعمال الذي ذكره عن الفلاسفة وبين التشبيه فمن تشـــبه بكريم اقتدى به في الكرم فلا يلزم أن يكون شبيهاً له في الكرم فضلاً عن سائر وجوه الشـــبه التي فهم ابن تيمية أنها لازم التشبه فهذا القول ليس إثباتاً للتشبيه كما وصفه ابن تيمية وأهـــل الكتاب أحق بالذم على كل حال.

ثم كيف يسكت ابن تيمية رحمه الله عن عد إثبات التشبيه مقدوراً للرب؟ وكيف يزخـــرف هذا القول ولا يبين ما فيه من الجرأة على الله إن كان لا يرضاه ولا يعتقد بجوازه؟ وهل أهنـــأُ وأفرحُ لأهل الكتاب من وصفهم باتباع ألفاظ النصوص الإلهية التي أثبتت ما أثبتت مقـــدوراً للرب؟

ثم هذا التترس والتعلق بالمشيئة قد مرر تحته جواز حركته وإنتقاله واستقراره على ظهر بعوضة حتى وصل الأمر إلى تعليق تشبيهه بالخلق على قدرته ومشيئته أيضاً !

---

(1) درء التعارض 5/82- 84

ويستمر ابن تيمية في ركوب كل صعب وقبيح وهو يدافع عن هذا الحديث الضعيف المنكر حتى لو تطلب ذلك الدفاع عن أهل الكتاب فيقول:(ومما يوضح الأمر في ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد ظهر وانتشر ما أخبر به من تبديل أهل الكتاب وتحريفهم وما أظهر من عيوبهم وذنوبهم وتنزيهه لله عما وصفوه به من النقائص والعيوب كقوله تعالى: " لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء"[1] وقوله تعالى: " وقالت اليهود يد الله مغلولة "[2] فلو كان ما في التوراة من الصفات التي تقول النفاة إنها تشبيه وتجسيم – فإن فيها من ذلك ما تنكره النفاة وتسميه تشبيهاً وتجسيماً بل فيها إثبات الجهة وتكلم الله بالصوت وخلق آدم على صورته وأمثال هذه الأمور– **فإن كان هذا مما كذبته اليهود وبدلته كان إنكار النبي صلى الله عليه وسلم لذلك وبيان ذلك أولى من ذكر ما هو دون ذلك، فكيف والمنصوص عنه موافق للمنصوص في التوراة فإنك تجد عامة ما جاء به الكتاب والأحاديث في الصفات موافقاً مطابقاً لما ذكر في التوراة...** والنصارى يشبهون المخلوق بالخالق في صفات الكمال واليهود تشبه الخالق بالمخلوق في صفات النقص **ولهذا أنكر القرآن على كل من الطائفتين ما وقعت فيه من ذلك. فلو كان ما في التوراة من هذا الباب لكان إنكار ذلك للهدى من أعظم الأسباب** وكان فعل النبي صلى الله عليه وسلم والصحابةِ والتابعين لذلك من أعظم الصواب ولكان النبي صلى الله عليه وسلم ينكر ذلك من جنس إنكار النفاة.فيقول إثبات هذه الصفات يقتضي التجسيم والتجسيد والتشبيه والتكييف والله منزه عن ذلك. فإن عامة النفاة إنما يردون هذه الصفات بأنها تستلزم التجسيم – ومن المسلمين وأهل الكتاب من يقول بالتجسيد – **فلو كان هذا تجسيماً وتجسيداً يجب إنكاره لكان الرسول إلى إنكار ذلك أسبق وهو به أحق**. وإن كان الطريق إلى نفي العيوب والنقائص

(1) الآية (181) من سورة آل عمران.
(2) الآية (64) من سورة المائدة.

ومماثلة الخالق لخلقه هو ما في ذلك من التجسيد والتجسيم كان إنكار ذلك بهـذا الطريـق المستقيم كما فعله من أنكر ذلك بهذا الطريق هو الصراط المستقيم..)[1]

ولابد من التنبيه على ما في هذا الكلام من الغلط الفاحش

أولاً: يلزمه أن التوراة التي كانت بين أيدي اليهود في زمان النبي صلى الله عليه وسـلم ومـا فيها من إثبات الجهة وتكلم الله بالصوت وخلق آدم على صورته وأمثال هذه الأمور ليس مما كذبته اليهود لأنه لو كان كذلك لأنكره النبي صلى الله عليه وسلم فلما لم ينقل لنا إنكـاره فهو حق بزعمه. وليس في التوراة مما يسميه النفاة تجسيماً لأنه لو كان فيها لكان يجب إنكاره و لم ينكر فدل على عدم وجوده.

ثانياً: بل لا حاجة إلى هذا الإلزام مع تصريحه بأن عامة ما جاء به الكتاب والأحاديـث في الصفات ليس موافقاً لما ذكر في التوراة فحسب بل هو مطابق له.

ثالثاً: أن القرآن قد تكفل بالإ نكار على اليهود في ما وقعوا فيه من تشبيه الخالق بالمخلوق في صفات النقص.

رابعاً: تحدث ابن تيمية رحمه الله عن مطابقة لنصوص التي يسميها نصوص الصفات لنصوص التوراة. وهي مطابقة بين نصوص الوحي التي جاءت على أرفع أساليب العربيـة في التعـبير والبيان مع نصوص التوراة المحرفة التي كتبها أحبار اليهود بأيديهم. فهذه المطابقة لا يمكـن أن ترفع من رتبة كلام هؤلاء الأحبارالعبري إلى رتبة نصوص الكتاب العربي المبين فحاصل هـذه المطابقة أن نبتغي تفسير آيات الذكر الحكيم بمحكم تجسيم أهل الكتاب. ومسـألة الصـورة أصدق مثال على هذ ا الصنيع فقد سبق ما في حديث رسول الله صلى الله عليه وسـلم مـن الاحتمال في عود الضمير لكن القوم استعانوا بنص من التوراة قطعوا فيه هذا الاحتمال وهو نص صريح لا يحتمل التأويل كما وصفه التويجري بذلك فحصل من مجموع متشابه السـنة

---

(1) درء التعارض 7/86- 90

ومحكم نص التوراة قطعُهم بإثبات خلق آدم على صورة الرحمن. وهذا هو إلحـــاق المتشـــابه بمحكم التجسيم.

ومما يؤكد هذا أن ابن قتيبة يذكر وجهاً من وجوه التأويل التي يحتملها الخبر ويرضاه ثم يعود عنه لأن ما في التوراة لا يحتمله. فقد أمكن تأويله لولا نص التوراة.

يقول ابن قتيبة: (..ولم أر في التأويلات شيئاً أقربَ من الإطراد ولا أبعدَ من الاستكراه مـــن تأويل بعض أهل النظر فإنه قال فيه أراد أن الله تعالى خلق آدم في الجنـــة علـــى صـــورته في الأرض كأن قوماً قالوا إن آدم كان من طوله في الجنة كذا ومن حليته كذا ومن نوره كـــذا ومن طيب رائحته كذا لمخالفة ما يكون في الجنة ما يكون في الدنيا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن الله خلق آدم يريد في الجنة على صورته يعني في الدنيا.

ولست أحتم بهذا التأويل على هذا الحديث ولا أقضي بأنه مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه لأني قرأت في التوراة أن الله جل وعز لما خلق السماء والأرض قال نخلق بشراً بصورتنا فخلق آدم من أدمة الأرض ونفخ في وجهه نسمة الحياة. وهذا لا يصلح لـــه ذلـــك التأويل. وكذلك حديث ابن عباس أن موسى صلى الله تعالى عليه وسلم ضرب الحجر لـــبني إسرائيل فتفجر وقال اشربوا يا حمير فأوحى الله تبارك وتعالى إليه عمدت إلى خلق من خلقي خلقتهم على صورتي فشبهتهم بالحمير فما برح حتى عوقب، هذا معنى الحديث)[1]

خامساً: أمام هذه المنزلة التي يعتقدها القوم في التوراة ننقل في المقابل كلامَ شاهدٍ كان يهودياً مطلعاً على التوراة ثم منَّ الله عز وجل عليه بالإسلام فذكر بعض ما في التوراة ممـــا نســـميه تجسيماً وقال: (..ويزعمون أن اللوحين مكتوبان بإصبع الله.. ويطول الكتاب إذا عددنا مـــا عندهم من كفريات التجسيم على أن أحبارهم قد تهذبوا كثيراً عن معتقد آبائهم بما استفادوه من توحيد المسلمين وأعربوا عن تفسير ما عندهم بما يدفع عنهم إنكار المسلمين عليهم مما لا

(1) تأويل مختلف الحديث 220

تقتضيه الألفاظ التي فسروها ونقلوها وصاروا متى سئلوا عما عندهم من هذه الفضائح استتروا بالجحد والبهتان خوفاً من فظيع ما يلزمهم من الشناعة.

ومن ذلك أنهم ينسبون إلى الله سبحانه وتعالى الندم على ما يفعل فمن ذلك قولهم في التوراه التي بأيديهم وندم الله على خلق البشر في الأرض وشق عليه..وأيضاً فإن عندهم أن نوحاً النبي عليه السلام لما خرج من السفينة بدأ ببناء مذبح لله تعالى وقرب عليه قرابين –ويتلون ذلك– .. فاستنشق الله رائحة القار فقال الله تعالى في ذاته لن أعاود لعنة الأرض بسبب الناس لأن خاطر البشر مطبوع على الرداءة ولن أعاود إهلاك جميع الحيوان كما صنعت.

ولسنا نرى أن هذه الكفريات كانت في التوراة المنزلة على موسى صلوات الله عليه...

ونحن نذكر الآن حقيقة سبب تبديل التوراة

علماؤهم وأحبارهم يعلمون أن هذه التوراة التي بأيديهم لا يعتقد أحد من علمائهم وأحبارهم أنها المنزلة على موسى البتة، لأن موسى صان التوراة عن بني إسرائيل ولم يبثها فيهم وإنما سلمها إلى عشيرته أولاد ليوي.. وهؤلاء الأئمة الهارونيون الذين كانوا يعرفون التوراة ويحفظون أكثرها قتلهم بخت نصر على دم واحد يوم فتح بيت المقدس..ولم يكن حفظ التوراة فرضاً ولا سنة بل كان كل واحد من الهارونيين يحفظ فصلاً من التوراة فلما رأى عزرا أن القوم قد أُحرق هيكلهم وزالت دولتهم وتفرق جمعهم ورُفع كتابهم جَمع من محفوظاته ومن الفصول التي يحفظها الكهنة ما لفق منه هذه التوراة التي بأيديهم الآن. ولذلك بالغوا في تعظيم عزرا هذا غاية المبالغة وزعموا أن النور إلى الآن يظهر على قبره الذي عند بطائح العراق لأنه عمل لهم كتاباً يحفظ دينهم. فهذه التوراة التي بأيديهم على الحقيقة كتاب عزرا وليس كتاب الله.

وهذا يدل على أنه –أعني الذي جمع هذه الفصول التي بأيديهم– رجل فارغ جاهل بالصفات الإلهية فلذلك نسب إلى الله تعالى صفات التجسيم والندامة على ما مضى من أفعاله والإقلاع عن مثلها وغير ذلك مما تقدم ذكره)[1]

ولا يخفى تفاوت ما بين منزلة التوراة عند القوم ومنزلتها عند السموأل.

وبعد ما قرر ابن تيمية رحمه الله ما قرره نسأل أين النصوص التي تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أنكر عليهم ما في هذه النصوص التي ذكرها السموأل مما سماها ونسميها تجسيماً كي لا يلزم ما ذكروه من صحته؟

ولن يجد ابن تيمية رحمه الله لكل نص في التوراة شاهداً من السنة على تكذيبه لأنه لا يحتاج إلى هذا البيان التفصيلي مع ظهور الشهادة على اليهود بتحريف الكتاب والكذب على الله ووصفه بالفقر وغيره ومع بيان انحطاطهم عن التنزيه ورغبتهم مع وجود نبيهم بين ظهرانيهم بعبادة العجل وطلبِهم من النبي أن يجعل لهم آلهة فمن كان هذا حالهم سلفهم كيف يكون حال الذين كتبوا التوراة بأيديهم. فلا يلزم التكذيب التفصيلي. وإنما يلزم لو كان مقراً بصحة جملته أو كان ساكتاً عنه بالكلية وكان ما فيه من الباطل يخفى على أحد من أصحابه العلم ببطلانه.

ومن اضطراب القوم في الاحتجاج بهذا الحديث إثبات صورة لا كالصور. وهذه الفكرة سبق إليها ابن قتيبة فقال: (.. والذي عندي والله تعالى أعلم أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع فتكون وإنما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد)[2] وتابعه على هذا التهافت قوم من المتقدمين[3] والمتأخرين [1]

---

(1) مختصراً من إفحام اليهود للسموأل بن يحيى المغربي 132-141.
(2) تأويل مختلف الحديث 220
(3) انظر المعتمد لأبي يعلى الفراء 58 وإبطال التأويلات له أيضاً 81/1.

ولا يخفى فساد هذا القول قال النووي: (..وقد غلط ابن قتيبة في هذا الحديث فأجراه على ظاهره وقال لله تعالى صورة لا كالصور وهذا الذي قاله ظاهر الفساد لأن الصورة تفيد التركيب وكل مركب محدث والله تعالى ليس بمحدث فليس هو مركباً فليس مصوراً. قال وهذا كقول المجسمة جسم لا كالأجسام لما رأوا أهل السنة يقولون الباري سبحانه وتعالى شئ لا كالأشياء طردوا الإستعمال فقالوا جسم لا كالأجسام.

والفرق أن لفظ شئ لا يفيد الحدوث ولا يتضمن ما يقتضيه، وأما جسم وصورة فيتضمنان التأليف والتركيب وذلك دليل الحدوث.

قال والعجب من ابن قتيبة في قوله صورة لا كالصور مع أن ظاهر الحديث على رأيه يقتضي خلق آدم على صورته، فالصورتان على رأيه سواء فإذا قال لا كالصور تناقض قوله.

ويقال له أيضاً إن أردت بقولك صورة لا كالصور أنه ليس بمؤلف ولا مركب فليس صورةً حقيقة وليست اللفظة على ظاهرها، وحينئذ يكون موافقاً على افتقاره إلى التأويل[2]

ومن عجيب ما ذهبوا إليه أن أحدهم بعد أن استشهد له بنص التوراة السابق قال: (إذا كان حديث الصورة مما يغيظه فليغتظ بما في معناه كقوله تعالى: " ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام"[3] وقوله: "ولتصنع على عيني"[4])[5] فأي تشبيه أصرح من إثبات صورة لله عز جل على صورة آدم مع الاستشهاد له بالتوراة وبما جاء في إضافة العين والوجه لله إلى الله عز وجل؟ وإذا لم يكن إثبات وجه وعين مع صورة على صورة آدم تشبيهاً فكيف يكون التشبيه؟

---

(1) انظر مجموع فتاوى ابن عثيمين 86. وتنبيهات على رسالتين لأبي بكر الجزائري 24 والفواكه العذاب 172. وانظر كلام محقق كتاب السنة لعبد الله بن أحمد 480/2 وكلام محقق كتاب التوحيد لابن خزيمة د-عبد العزيز الشهوان 90/1.

(2) شرح النووي على صحيح مسلم 166/16

(3) الآية (27) من سورة الرحمن.

(4) الآية (39) من سورة طه.

(5) ظلمات أبي رية، عبد الرزاق حمزة 148.

ومنهم من لا يتكلف هذا التخريج ويكتفي بمثل إيجاب الإيمان بالحديث أو إثباته على ظاهره[1]. وكل هذا تهافت كان يغنيهم عنه السكوت عن خبر ما تعبَّدنا الله بمثله في العمل فضلاً عن الاعتقاد.

(1) انظر الأربعين في دلائل التوحيد للهروي 63 واجتماع الجيوش الإسلامية 100وشرح العقيدة السفارينية لمحمد بن عبد العزيز 111. والتنبيهات السنية لعبد العزيز بن ناصر 160/1 وانظر كلام محقق كتاب الشريعة للآجري د-عبد الله الدميجي 1150/3.

المبحث الثالث: حكم إثبات الجسم ولوازمه في وصف الباري سبحانه

ينبغي في نقد مقالة من المقالات التمييز بين الحكم بمناقضتها لأصل من أصول الدين وقواطعِ النقل والعقل، وبين الحكم بتكفير صاحب المقالة. وينبغي أن نخص كلاً من هذين الحكمين بنظر يوصل إليه. فمن الخطر أن نقنع في الحكم بالتكفير بالوصول إلى الحكم بمخالفة القواطع والأصول بحجة اللزوم بين هذين الحكمين. ومن الخطأ أيضاً أن يُتصور أن عدم الجزم بتكفير من اختار إحدى المقالات سببه عدم الجزم بمخالفتها لما ثبت في دين الله على سبيل القطع. فكم من مقالة يُعلم مخالفتُها على سبيل القطع ولا يُقطع بكفر صاحبها.

وقد نبه العلماء على ضرورة هذا التمييز ووجهه فمن ذلك ما أشار إليه الغزالي من التفريق بين النظر في قول هو كذب واعتقادٍ هو جهلٌ مناقض للإسلام وبين النظر في تكفير من قام به هذا الجهل والكذب فقال:(.. المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشارع سبباً لإبطال عصمته والحكم بأنه مخلد في النار؟ وهو كنظرنا في أن الصبي إذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعدُ أو مسلم؟ أي أن هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقادَ الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله أم لا؟ وهذا إلى الشرع. فأما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس إلى الشرع فإن معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقلياً وأما معرفة كون كافراً أو مسلماً فليس إلا شرعياً، بل هو كنظرنا في الفقه في أن هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه أن السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلاً لشهادته وولايته ومزيلاً لأملاكه ومسقطاً للقصاص عن سيده المستولي عليه إذا قتله، فيكون كل ذلك طلباً لأحكام شرعية لايُطلب دليلُها إلا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد أخرى، فإذا تقرر هذا الأصل فقد قررنا في أصول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعي يدعيه مدع فإما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجماع أو نقل أو قياس على ذلك الأصل، والأصلُ المقطوع به أن كل من كذب محمداً صلى الله عليه وسلم فهو

كافر..إلا أن التكذيب على مراتب ...)[1] وجعل الغزالي التشبيه في المرتبة الرابعة من مراتب التكذيب مع الذين يصدقون بالواحد سبحانه ويصدقون بنبيه صلى الله عليه وسلم وبأن ما جاء به حق ولكن يعتقدون أموراً تخالف نصوص الشرع بتأويل سائغ عندهم وهو محض الخطأ والشبهة عند المحققين قال: (فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد. والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله خطأ. وقد قال صلى الله عليه وسلم "أمرت ان أقاتل ا لناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها"[2].

وهذه الفرق منقسمون إلى مسرفين وغلاة وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم، ثم المجتهد يرى تكفيرهم وقد يكون ظنُّه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر. وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والأحقاد فإن أكثر الخائضين في هذا إنما يحركهم التعصب وإتْباعُ تكفيرِ المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا بمكذبين أصلاً، ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه، وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعاً فلا يدفع إلا بقاطع. وهذا القدر كاف في التنبيه على إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان. فإن البرهان إما أصل وإما قياس على أصل والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلاً فيقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة)[3].

وقال ابن دقيق العيد: (وقد اختلف الناس في التكفير وسببه حتى صنف فيه مفرداً. والذي يقع النظر في هذا أن مآل المذهب هل هو مذهب أولاً ؟ فمن أكفر المبتدعة قال إن مآل المذهب مذهب فيقول المجسمة كفار لأنهم عبدوا جسماً فهم عابدون لغير الله ومن عبد غيرالله كفر.. والحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بإنكار متواتر من الشريعة عن صاحبها فإنه حينئذ

---

(1) الاقتصاد 156
(2) أخرجه البخاري في الصحيح 1/ 153(385) ومسلم في الصحيح 51/1 (19) وغيرهما.
(3) الاقتصاد 158

يكون مكذبا للشرع. وليس مخالفة القواطع مأخذاً للتكفير وإنما مأخذه مخالفة السمعية القطعية طريقاً ودلالة.)[1]

(وقال الامام أبو الحسن السبكي ما دام الانسان يعتقد شهادة أن لا إلـه إلا الله وأن محمـداً رسول الله فتكفيره صعب، وما يعرض في قلبه من بدعة إن لم تكن مضادة لذلك لا يكفـر، وإن كانت مضادة له فإذا عرضت غفلته عنها واعتقادُه للشهادتين مستمرٌ فأرجو أن ذلـك يكفيه في الإسلام وأكثر أهل الملة كذلك، ويكون كمسلم ارتد ثم أسلم إلا أن يقال ما كفر به لا بد في إسلامه من توبته عنه. فهذا محل هذه العقائد التي يُكَّفر بها أهـل القبلـة قـد لا يعتقدها صاحبها إلا حين بحثه يوماً لشبهة تعرض له أو مجادلة لغيره وفي أكثر الأوقات يغفـل عنها وهو ذاكر للشهادتين لا سيما عند الموت) [2]

وبناء على ماسبق أختار لنفسي الاقتصاد في الاجتهاد في طلب تكفير من أثبـت بعـض هذه المسائل التي لم أدخر وسعاً في نقدها والكشفِ عن ما انطوت عليه من الأخطار وتوهينِ ما اعتمدت عليه من الأخبار وتزييف حججها وإقامة القواطع على نقضـها. خاصـة وأن الحكم لا يمكن أن يكون عاماً في الأشخاص والمسائل، فلا بد من التفريق بين العامي والعـالم العارف بمدلولات الألفاظ، ولابد من التفصيل في آحاد المسائل وهذا مما يطول بـه البحـث وتضيع به الفائدة، فكم من مغرض يتربص في مثل هذه البحوث بكلمة ينتزعها ثم يقيم عليها كل طبل وزمر مع شيء من خطابيات الكرامية وتهويلها وشعاراتها فيضيع بذلك الانتفاع بمثل هذا البحث. لكني أصرح بأن تنزيه الباري سبحانه عن الجسمية ولوازمها ثابت بقواطع النقل والعقل، وأقطع بكفر كل من صرح بإثبات التجسيم بأن قال إن الله جسم كالأجسام، وليس كذلك كل من قال قولاً لزمه به إثبات لازم من لوازم الجسم. لأن هذه المسائل التي لم يصرح فيها القائل بالتجسيم يلحقها الظن من طريقين

الأول من دلالة الألفاظ في المسألة التي أثبتها المثبت على التجسيم فقد تكون ظنية،

---

(1) شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد 76/4

(2) المنثور من القواعد للزركشي 93/3 وانظر نحوه في حاشية ابن عابدين 162/7

والثاني أن إثبات التجسيم في بعض هذه المسائل يتفرع على الخلاف في لازم المذهب هل يعد مذهباً؟ فمنهم نفى كونه مذهباً على الإطلاق ومنهم من عده مذهباً على الإطلاق، والمعتمد فيه التفصيل والتفريق في موضعين

الأول: التفريق بين العامي وغيره فلا يلزم العاميَّ ما يلزم العالم كما صرح بذلك العز بن عبد السلام فقال:(... اعتقاد موجود ليس بمتحرك ولا ساكن ولا منفصل عن العالم ولا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة ولا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرَك عسرة الفهم فلأجل هذه المشقة عفا الله عنها في حق العامة. ولذلك كان صلى الله عليه وسلم لا يُلزم أحداً ممن أسلم على البحث عن ذلك بل كان يقرهم على ما يعلم أنه لا انفكاك لهم عنه وما زال الخلفاء الراشدون والعلماء المهتدون يقرون على ذلك مع علمهم بأن العامة لم يقفوا على الحق فيه ولم يهتدوا إليه وأجروا عليهم أحكام الإسلام من جواز المناكحات والتوارث والصلاة عليهم إذا ماتوا وتكفينهم وحملهم ودفنهم في مقابر المسلمين ولولا أن الله قد سامحهم بذلك وعفا عنه لعسر الانفصال عنه ولما أجريت عليهم أحكام المسلمين بإجماع المسلمين... وقد رجع الأشعري رحمه الله عند موته عن تكفير أهل القبلة لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوفات. وقد اختلف في عبارات والمشار إليه واحد. وقد مثل ما ذكره رحمه الله بمن كتب إلى عبيده يأمرهم بأشياء وينهاهم عن أشياء فاختلفوا في صفاته مع اتفاقهم على أنه سيدهم فقال بعضهم هو أكحل العينين وقال آخرون هو أزرق العينين وقال بعضهم هو أدعج العينين وقال بعضهم هو ربعة وقال آخرون بل هو طوال وكذلك اختلفوا في لونه أبيض أو أسود أو أسمر أو أحمر فلا يجوز أن يقال إن اختلافهم في صفته اختلافٌ في كونه سيدهم المستحق لطاعتهم وعبادتهم، فكذلك لا يكون اختلاف المسلمين في صفات الإله اختلافاً في كونه خالقهم وسيدهم المستحق لطاعتهم وعبادتهم. وكذلك اختلف قوم في صفات أبيهم مع اتفاقهم على أنه أصلهم الذي خلقوا من مائه ولا يكون اختلافهم في أوصافه اختلافاً في كونهم نشأوا عنه وخلقوا منه.

فإن قيل يلزم من الاختلاف في كونه سبحانه في جهة أن يكـــون حادثـــاً ؟ قلنـــا: لازم المذهب ليس بمذهب لأن المجسمة جازمون بأنه في جهة وجازمون بأنه قديم أزلي ليس بمحدث فلا يجوز أن يُنسب إلى مذهبٍ من يصرح بخلافه وإن كان لازما من قوله...)[1]

والموضع الثاني التفريق بين اللازم البين واللازم الخفي[2]. وقد صرح المحققون بعـــدم صـــحة إطلاق القول في لازم المذهب دفعاً وإلزاماً وخصوا الإلزام باللازم البين[3]

وينبغي أن يكون من صرح بتكفير من أثبت الثقل والتركيب من الأبعاض قد بناه علـــى مـــا سبق فقد صرح ابن الجوزي بتكفير من أثبت الأبعاض فقال:(ومن ذكر تبعيض الذات كفـــر بالإجماع)[4] ومثله ما في مغني المحتاج من تكفير من أثبت الجارحة[5]

لكن مع هذا التفصيل ربما لا يتوصل فيه إلى القطع، وربما يظهر لأحد المجتهدين تحصـــيل القطع بالقرائن فلا يتوقف في التكفير. ومثاله أن يثبت الجهة وأن يثبـــت معهـــا الاتصـــال

---

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام170/1-172 وقال في فتاويه 278:(والأصح أن معتقد الجهـــة لا يكفر.. ولا مبالة بمن كفرهم لمراغمته لما عليه الناس) وانظر تبديد الظلام المخيم للكـــوثري 5. والعلـــم الشامخ للمعلمي 94.

(2) المراد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء.

واللازم البين هو الذي يكفي تصوره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما كالإنقسام بمتساويين للأربعة فإن مَن تصور الأربعة وتصور الإنقسام بمتساويين جزم بمجرد تصورهما بـــأن الأربعـــة منقســـمة بمتساويين. وكالتحيز للجسم فإن من تصور الجسم تصور التحيز جزم بمجرد تصورهما بأن الجسم متحيز.

وقد يقال البين على اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه تصوره ككون الإثنين ضعفا للواحد فإن من تصور الاثنين أدرك أنه ضعف الواحد. والمعنى الأول أعم لأنه متى كفى تصور الملزوم في اللزوم يكفـــي تصـــور اللازم مع تصور الملزوم فيقال للمعنى الثاني اللازم البين بالمعنى الأخص، وليس كل ما يكفي التصـــورات يكفي تصور واحد فيقال لهذا اللازم البين بالمعنى الأعم.

واللازم الغير البين هو الذي يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما إلى وسط كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين لا يكفي في جزم الذهن بأن المثلث متساوي الزوايا للقائمتين بل يحتاج إلى وسط وهو البرهان الهندسي

انظر التعريفات للجرجاني 244 وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 1400/2

(3) انظر حواشي الشرواني على تحفة المحتاج 86/9 وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير 301/4 وتبديد الظلام المخيم للكوثري 28-31. ومقالات الكوثري 287

(4) دفع شبه التشبيه 70

(5) 136/4 وانظر في الفتاوى الهندية 259/2 التكفير بإثبات المكان

والانفصال والمقدار ويأتي على كثير من لوازم الجسم بحيث تقوم كثرة هذه اللوازم مقام كثرة المخبرين في رفع الظن.

وبعد التحقيق يبقى أن من يلزمه لازم مذهبه هل يكون اعتقاده الباطن موافقاً لما يلزمه؟ ومن توقفنا في إلزامه بلازم قوله مالذي يمنع أن يكون اعتقاده الباطن موافقاً لما تحرجنا من إلزامه به؟ وهذا لا يمكن الإعتماد فيه على النظر لأنه لا يطلع على ما في الصدور إلا علام الغيوب، كما أن من الناس من يبطن الكفر ويظهر الإسلام فلا مطمع لنا في الشق عن صدره وقد تحصَّل بما أظهر من إعلان الإسلام ظنٌ جعله الشارع حجة في إجراء أحكام الإسلام عليه فدل على أن إظهار الإسلام وإعلان البراءة من الكفر سبب ظني أوجب الشارع اعتباره في وجوب إجراء أحكام الإسلام عند وجوده، و لم يكتف بمثل هذا الظن في إجراء أحكام الكفر عليه، فتجري عليه أحكام المسلم. ولايمنع إجراء أحكام الشرع عليه أن يكون مآله إلى الدرك الأسفل من النار، ولا يدل أيضاً على صحة اعتقاده الباطن، ولا على صحة اعتقاده الذي لم نقطع بدلالة ألفاظه عليه، وعلى هذا يقاس من لم يصرح بإثبات التجسيم لكن لزمه القول به، فهذا الإلزام إذا تعسر القطع به و لم يتحصل فيه إلا على ظن لم يعتبره الشارع في وجوب إجراء أحكام الكفر عليه لم نتجرأ على تكفيره، لأنه إظهارالشهادتين أفاد ظناً جعله الشارع موجباً لإجراء أحكام الإسلام عليه.

والحاصل أن العلماء فرقوا بين مذهب من صرح بكونه جسما كالأجسام ومذهب من تترس بكونه جسماً لا كالأجسام فاتفقوا على تكفير الأول[1] ويحتاج في الحكم على الثاني إلى تفصيل ينبغي أن ينظر فيه إلى خصوصية القائل فإن العامي لا يلزم بما يُلزم به العالم العارف بمدلولات ألفاظه وينبغي أن ينظر في خصوصية المسألة التي أثبت فيها لازماً من لوازم الجسم

---

(1) انظر شرح المواقف للجرجاني 374/8 وشرح الدواني على العضدية 262/2 وشرح الفقه الأكبر لعلي القاري 136 وحاشية الدسوقي على أم البراهين 83

فيفرق بين اللازم البين واللازم الخفي ولايستوي من أثبت لازماً [1] مع من أتى على لـــوازم الجسم فلم يُبقِ منها شيئاً إلا أثبته. والمرجع في ذلك كله إلى ما قدمناه من أن إجراء أحكـــام الإسلام ربطه الشارع بسبب ظني أما التكفير فلا يقبل فيه الظن.

على أن التردد في التكفير لا يعني التردد في التبديع وبل صرح بعضهم بالتفريق بينهم وبـــين أهل التنزيه في أحكام الإسلام. يقول البغدادي بعد ذكر بدع المجسمة وما هو من جنسها من البدع: (وان كانت بدعته من جنس بدع المجسمة فهو من الأمة في بعض الأحكام وهو جواز دفنه في مقابر المسلمين وفى ألا يمنع حظه من الفيء والغنيمة إن غزا مع المسلمين وفي ألا يمنع من الصلاة في المساجد وليس من الأمة في أحكام سواها وذلك ألا تجوز الصـــلاة عليـــه ولا خلفه ولا تحل ذبيحته ولا نكاحه لامرأة سنية ولا يحل للسنى أن يتزوج المرأة منهم إذا كانت على اعتقادهم. وقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه للخوارج علينا ثلاث لا نبـــدأكم بقتال ولا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ولا نمنعكم من الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا والله أعلم)[2]

---

(1) انظر الخلاف في تكفير مثبت الجهة في تأسيس التقديس للفخـــر الـــرازي 196-197 وحاشـــية البجيرمي311/1 حيث قال:(والجهوي القائل إن الله في جهة لا يكفر وإن لزم من الجهة الجسمية لأن لازم المذهب ليس بمذهب).=

=وفي مغني المحتاج 134/4 تكفير من أثبت لله لونا أو اتصالا أو انفصالا. وانظرتكفير القائلين بالجهـــة في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 127وإشارات المرام للبياضي 200 وانظر المسألة في روضة الطالبين 64/10 ومقالات الكوثري 288

(2) الفرق بين الفرق11 بتصرف يسير في أوله

الخاتمة والتوصيات

تبين في هذا البحث أن مقالة التجسيم مقالة متهافتة نبتت من الخوض في ماتشابه من نصوص الكتاب والسنة و ثبت مخالفتها لما دلت عليه القواطع المعقولة والنصوص المنقولة.

وتبين أن اعتراض المخالف على هذه الأدلة المحكمة لا يَرِد على هذه الأدلة التي تعاقب على صيانتها وتجويد صياغتها العقلاء الأذكياء من مفكري أهل السنة، فلم يتركوا للمخالف خياراً في الاعتراض إلا بالمكابرة أو التلاعب بالألفاظ دون المعاني. وكم أنكر المخالف من مقدمات هذه الأدلة ثم زعم في موضع آخر اتفاقَ العقلاء عليها.

واستند المخالف إلى شبه عقلية وأحكام وهمية مبناها على قياس الغائب على الشاهد والتكذيب بوجود موجود لا يخضع لأحكام الموجودات. ثم عمد المخالف إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فاتبع ما تشابه منهما، ووقع بعض المسلمين قديماً وحديثاً في الخوض في حمى المتشابه حتى زلت به بعض الأقدام في المحظور فخرجوا إلى أقوال مضطربة أيدوها بأخبار سكتوا عن نكارة متوها وغضوا الطرف عن ضعف أسانيدها، ثم أرادوا تحصين هذا المزلق بنسبته إلى السلف تارة وإلى المحدثين تارة وإلى الإمام أحمد تارة أخرى، وجمعوا لذلك آثاراً غلطوا في فهمها ونسبوا إلى قائلها من السلف و جهابذة المحدثين وأكابرالحنابلة ما غلطوا في فهمه. وقد ثبتت براءة هؤلاء مما نسب إليهم بثبوت التأويل والتفويض عنهم. وبعجز المخالف عن نقل نص واحد يثبت عنهم التصريح بهذا المنهج الذي نسبوه إليهم،

وتبين أن أهل الحديث لا يجتمعون على مذهب فقهي ولا مذهب فكري ولا يجمعهم في الحديث إلا روايتُه ودرايته، فالحكاية عن أهل الحديث في هذا المقام استعارة وتهويل إلا أن يكون المراد بأهل الحديث بعضَ المحدثين الذين خالفوا نهج المحدثين في كراهة الخوض في ما لا عمل تحته. فخاضوا لجة المتشابه فوصلوا إلى إثبات الحركة والمقدار والجهة والمماسة والصورة والثقل والمسافة وغيرها من لوازم الجسم، ثم أثبتوا كل ذلك مستوراً بالبلكفة بل تعدوا ذلك إلى إثبات كيفية زعموا أنها مجهولة وأنه لا يضر بالكمال إلا العلم بهذا المجهول، ثم عمدوا إلى جمع الأخبار المتفرقة المتفاوتة دلالة وثبوتاً وجعلوا نحو ما جاء في كتاب الله عز وجل من

الاستواء مع ما جاء في الاسرائيليات من القعود على العرش وحصول الأطيط من ثقل الجبار فوقه. وتبين أن هذا من إرجاع المتشابه إلى محكم التجسيم.

أما الحكاية عن الحنابلة فقد تبين أن بين رجالات الحنابلة والمنتسبين إليهم ما صنع الحداد فقد كشف المحققون منهم عن دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد ، ودفعوا بأكف التنزيه شبه التجسيم ولهجوا بالبراءة من هؤلاء المنتسبين فتبين شذوذُ مسلكهم فلم تقم لهم قائمة حتى اجتهد ابن تيمية رحمه الله في ترميم هذه المقالة وأطال النفس فيها بما لم يسبقه إليه أحد قبله و لم يزد عليه أحد بعده حتى هذه الساعة.

ومن هنا برزت الحاجة إلى نقد ما أحدثه ابن تيمية رحمه الله من الاعتراض وما رمم به الشبه البالية فتبين أنه بذل جهداً عظيماً واسعاً فلم يزدد بهذا التوسع إلا تهويناً لما أحدثه، فما يعده في موضع مخالفاً لكتاب الله وسنة رسوله وأقوال الأئمة والسلف والعقل يعده في موضع آخر قولاً ظاهراً مؤيداً بما كان مخالفاً له من قبل، وذكرت لذلك أمثلة كثيرة.

وتبين أن ابن تيمية رحمه الله يلزمه الاعتراف بتمام الأدلة التي اعترض عليها لأنه نص على تمامها إذا تم إثبات تماثل الأجسام فلم ينفعه إنكار تماثل الأجسام لأن تماثلها صار في عصرنا حقيقة علمية حسية.

و لم يُكتب لحملة ابن تيمية رحمه الله في عصره نجاحا كمثل النجاح الذي كُتب لها في العصر الحديث الذي شهد اهتماماً واسعاً بمؤلفاته نشراً وتحقيقاً وتوزيعاً، وكتبت حول هذه المسألة مئات الرسائل الجامعية بعضها من بعضٍ ماذكره ابن تيمية، لم يزد فيها الباحثون دليلاً ولا اعتراضاً ولا مقدمة، واجتهد آخرون في تحقيق المؤلفات البائسة مثل كتاب السنة المنسوب إلى عبد الله بن الإمام أحمد الذي تضمن من التجسيم ما لم يخف حتى على محققه، ولكن مع ذلك زعم أنه من المصادر السلفية التي يجب أن تحتل مكان الصدارة في المكتبة الإسلامية بعد كتاب الله. وتصدى آخرون للطعن بمذهب الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة. ونشروا كل هذا الجهد في مكتبات العالم الإسلامي ومساجده وسخروا الحاسب الآلي في خدمة منهجهم وفكرهم ومحاربة مخالفيهم. وادعوا في منهجهم من الخصوصية باتفاق المتمسكين به

والسلامة من التناقض والاضطراب وتبين بأمثلة لا تخفى ولو على متصفح أن هذا المـــذهب أبعدُ المذاهب عن هذه الخصوصية فما يعده أحدهم كمالاً وتنزيهاً يعده الآخر تعدياً وتكييفاً، وكم من صفة أثبتها فريق منهم وعد إنكارها تجهماً وتعطيلاً فأنكرها من أتباع منهجهم فريق آخر! وأنى يتصور اتفاقٌ في منهج ركب بحر الخوض في المتشابه واكتفى في حجية الأخبـــار التي تثبت بها الصفات بالظن فصار الخلاف في شرائط الصحة واعتبارها مـــؤثراً في إثبـــات الصفات. وبهذا يجعل هذا المنهج من أصوله اتباعَ الظن الذي يلحق دلالة المتشابه واتباعَ الظن في ثبوت الأخبار فلا يتصور الاتفاق مع تفاوت الظنون. فلو جُمع الأولون منهم والآخـــرون لم يتفقوا على عد الصفات التي زعموا أن الأشاعرة نفوها عن الله عز وجل. وكيف يتصـــور منهم الاتفاق وفي فريق منهم من يعد بعض الألفاظ من الصفات ويعد نفيها تمشعراً وتجهمـــاً وفي فريق آخر من يوافق على مسلك الأشاعرة فيها؟

التوصيات:

ظهر لي في هذا البحث حاجة المكتبة الإسلامية إلى جهد علمي غيور واسع يقابل هذا الجهد الذي زيف مذهب أهل السنة. ومن متطلبات هذا الجهد

أولاً: العناية بكتاب الأسماء والصفات للمحدث الحافظ البيهقي الأشعري لأن هذا الكتـــاب يجمع بين طريقة المحدثين وطريق المتكلمين في التعامل مع أحاديث العقائد المتعلقة بالصـــفات، والعناية بكتاب مشكل الحديث لابن فورك لأنه يوضح في تطبيق عملي أن التأويـــل منـــهج عملي ليس فيه تعطيل ولا تحريف، والعناية بكتاب تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر، لأن هذا الكتاب يبصر برتبة الأشاعرة في العلم والعبادة والفضل بما يحفظ العوام من مســـايرة القوم في الوقيعة بهم.

ثانياً: إفراد مسلك التفويض بالبحث في رسالة جامعية تبين فيها حقيقة هذا المسلك وأدلتـــه والآثار المنقولة عن السلف فيه.

ثالثاً: تخصيص كتاب بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية بالدراسة والنقد لأن هذا الكتاب هـــو المصدر الوحيد الذي اعترض على أدلة التنزيه وهذب شبه التشبيه.

رابعاً: إعادة تحقيق كتاب السنة المنسوب إلى عبد الله بن الإمام أحمـــد لأن هـــذا الكتـــاب اكتسب مكانة كبيرة بهذه النسبة، وفيه ما يشهد ببراءة عبد الله بن أحمد بن حنبل منه ومـــن ذلك ما فيه الطامات وإثارة الفتن والطعن في أئمة المسلمين ونسبة المنكرات إلى الإمام أحمـــد بن حنبل والخوض في المتشابه مما يعلم خلافه من منهج الإمام وسيرته. ومن ذلك ما فيه مـــن انفراد بعض النسخ بما يُستقبح مع ما في سند الكتاب من جهالة رواته.

خامساً: دراسة كتاب السيف الصقيل للإمام السبكي مع شـــرحه تبديـــد الظـــلام المخـــيم للمحدث الكوثري فقد تضمن هذا الكتاب مع شرحه أعظم الفوائد في التنبيه علـــى مخايـــل القوم وأغاليطهم وتحتاج هذه الفوائد إلى شيء من الخدمة والشرح والتعليق لإتمام الانتفـــاع بها.

سادساً: تضمن كتا ب طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي كثيراً من الفوائد المتناثرة الـــتي أجاب فيها بعض المعاصرين لابن تيمية عن بعض مسائله فتحتاج هذه المنثـــورات إلى جمـــع ودراسة مع التعريف بمنزلة من تصدى للرد على ابن تيمية ومبلغهم من العلم لأن القوم أوهموا العوام بأن حسد الجهال هو الذي دفع إلى التصدي لابن تيمية رحمـــه الله، فمـــن ينقـــل رد السبكي مع التعريف بمكانته ووجاهته وعلو كعبه في علوم الحديث واللغة والفقه والأصـــول والوعظ وينقض هذه الدعوى فما أغنى مثل السبكي عن حسد من لايدانيـــه في علـــم مـــن العلوم.

سابعاً: تبرز الحاجة أيضاً إلى التصنيف على طريقة ابن القيم في اجتماع الجيوش ولكن في جمع جيوش التنزيه وأقوال المحدثين والمفسرين والفقهاء التي اختاروا فيها أحد مسلكي أهل الســـنة -التفويض والتأويل – لتقابل هذه الجيوش المزيفة التي اغتر بها كثير من العوام.

ثامناً: التأليف على طريقة ابن عساكر في تبيين كذب المفتري، يدرس فيه الباحث ما تطـــاول فيه المعاصرون على الأشاعرة من الرمي بالبدعة والتعطيل وما نقلوه في كتبهم عـــن بعـــض

الأشاعرة على أنه موافق لمذهبهم، وهو شاهد على سوء فهمهـــم للمـــذهبين ووهمهـــم أو إيهامهم.

تاسعا: تجديد عرض العقيدة الإسلامية وفق منهج الأشاعرة محررا من صنعة علم الكلام، لأن طبيعة هذا العصر تفاعست عن تحرير الأدلة وإقامتها على معيار المنطق والحجـــج العقليـــة، ومالت إلى الأسلوب الذي يتبرأ من ذلك كله. ولكلِ منهجٍ ميدان لا غنى للعقيدة عنه.

والله سبحانه هو المسؤول أن ينصر دينه وتنزيهه عن صفات الأجسام وحقيقتها.
إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين
والصلاة على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

المصادر والمراجع

الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، عبيد الله بن بطة العكبري387هـ تحقيق رضا بن نعسان معطي، دار الراية، الرياض،1988م.

إبطال التأويلات لأخبار الصفات، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء(485هـ) تحقيق محمد بن حمد الحمود النجدي،مكتبة دار الإمام الذهبي، الكويت، ط الأولى 1410هـ.

ابن رجب الحنبلي وأثره في توضيح عقيدة السلف، د- عبد الله سليمان الغفيلي، الرياض، ط الأولى، 1998م

إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، عبد السلام بن إبراهيم اللقاني(1078هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1375هـ.

الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الإعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء، جمال بن أحمد بن بشيربادي، ط 1416هـ. دار الوطن، الرياض،

إثبات صفة العلو، عبد الله بن أحمد بن قدامة620هـ، الدار السلفية، الكويت، 1406هـ ط الأولى، تحقيق بدر البدر.

إثبات عذاب القبر،أحمد بن الحسين البيهقي،458هـ،دار الفرقان،عمان،1405هـ،ط الثانية،تحقيق د. شرف محمود القضاة

إثبات علو الرحمن من قول فرعون لهامان، أسامة بن توفيق القصاص، تحقيق عبد الرزاق بن خليفة الشايجي،جمعية إحياء التراث الإسلامي، ط الأولى، الكويت، 1409هـ-1989.

إثبات علو الله ومباينته لخلقه، حمود بن عبد الله التويجري، مكتبة المعارف الرياض، ط الولى، 1985م.

اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية،محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (ابن القيم)،751هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1404 هـ

الأجوبة المفيدة على أسئلة العقيدة، عبد الرحمن بن حمد الجطيلي، مكتبة الحرمين، الرياض.

الآحاد والمثاني،أحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر الشيباني،(287هـ) دار الراية،الرياض،1411، ط الأولى، تحقيق د. باسم فيصل أحمد الجوابرة.

الأحاديث المختارة، محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي،643هـ،مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، 1410 ،ط الأولى،تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش.

الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي،مطابع النعمان، النجف.

الإحتجاج بخبر الآحاد في مسائل الاعتقاد ، صهيب محود السقار، رسالة ماجستير، جامعة صدام الإسلامية1997م.

إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبي الفتح ابن دقيق العيد702هـ،دار الكتب العلمية،بيروت.

الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (361هـ) تحقيق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت،طـ الأولى 1405هـ.

أحكام القرآن،أحمد بن علي الرازي الجصاص370هـ، نشر دار إحياء التراث، بيروت 1405هـ. تحقيق محمد الصادق قمحاوي.

أحكام القرآن، محمد بن إدريس الشافعي 204هـ، دار الكتب،العلمية،بيروت،1400هـ، تحقيق عبد الغني عبد الخالق

الاختلاف في اللفظ، أبو محمد بن قتيبة762 هـ، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة منير، بغداد 1989م.

الأربعين في دلائل التوحيد، عبد الله أبو إسماعيل الهروي،481هـ،المدينة المنورة،1404هـ،ط الأولى،تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد إمام الحرمين بن عبد الله الجويني النيسابوري 498هـ، تحقيق محمد يوسف موسى، مطبعة السعادة، مصر، 1950م.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني(1255هـ)،طبعة دار الفكر، بيروت.

أساس البلاغة، جار الله محمود بن عمر الزمخشري(538هـ) دار صادر بيروت،1399هـ-1979م.

أساس التقديس في علم الكلام، فخر الدين محمد بن عمر الرازي(606هـ)، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1354هـ

الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر463هـ، دار الجيل بيروت،1412هـ،طـ الأولى، تحقيق علي محمد البجاوي

أسرار الذرة، أوميد شمشك، ترجمة أورخان محمد علي، مطبعة الحوادث، طـ الأولى. 1406هـ. بغداد

أسماء الله وصفاته وموقف أهل السنة منها. ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه وكتبه ورسائله في العقيدة.

الأسماء والصفات، تقي الدين أحمد (ابن تيمية)728 هـ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، طـ الأولى، 1988م.

الأسماء والصفات في معتقد أهل السنة والجماعة، د- عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان، طـ الأولى، 1993.

إشارة المرام من عبارات الإمام، كمال الدين أحمد البياضي، تحقيق يوسف عبد الرزاق، مطبعة البابي الحلبي، مصر،1368هـ.

الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي(ابن حجر) ،852هـ، دار الجيل، بيروت، 1412هـ ،تحقيق علي محمد البجاوي.

إصلاح المنطق، يعقوب بن إسحاق(ابن السكيت)244هـ،نشردار المعارف،القاهرة،1949م، تحقيق أحمد محمد شاكر.

أصول الإيمان،محمد بن عبد الوهاب،المطبعة السلفية،نشر قصي محب الدين الخطيب.

أصول السنة، محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (399هـ) تحقيق عبد الله بن محمد البخاري، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، 1415هـ.

أصول الفقه الإسلامي، د-وهبة الزحيلي،دار الفكر،دمشق،طـ الأولى،1986م.

الأصول من الكافي،أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي329 ه مع تعليقات مأخوذة من عدة شروح، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، الناشر دار الكتب الاسلامية مرتضى آخوندى، طهران.

اعتقاد أئمة الحديث، أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي،371هـ، دار العاصمة، الرياض، 1412هـ تحقيق محمد بن عبد الرحمن الخميس

اعتقاد الإمام ابن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي،دار المعرفة بيروت.

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، محمد بن عمر الرازي 606هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ،تحقيق علي سامي النشار

الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد بن الحسين البيهقي،458هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1401 ،،طـ الأولى، تحقيق أحمد عصام الكاتب

أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة المنصورة، حافظ بن أحمد حكمي(1377هـ) تحقيق أحمد علي مدخلي، مكتبة الرشد، الرياض، 1996م.

الأغاني،أبو الفرج الأصفهاني(356هـ) ،تحقيق سمير جابر،نشر دار الفكر، بيروت، ط الثانية.

إفادة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حمد الجطيلي، دار اللواء، الرياض، 1982م.

إفحام اليهود، السموأل بن يحيى بن عباس المغربي 570هـ،دار الجيل،بيروت،1990،ط الثالثة،تحقيق د.محمد عبدالله الشرقاوي

أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي1033هـ مؤسسة الرسالة، بيروت، 1406هـ ط الأولى،تحقيق شعيب الأرناؤوط.

الإقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ) مطبعة منير، بغداد،1990م.

إلجام العوام في علم الكلام، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي(505هـ) المطبعة الميمنية، مصر، 1309هـ.

الأم،الإمام محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله،204هـ،نشردار المعرفة،بيروت،1393هـ،ط الثانية.

الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة، الحسن بن عبد الرحمن العلوي، دار الوطن، الرياض، ط الأولى،1997م،

الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الطيب الباقلاني (403هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري(1371هـ) مؤسسة الخانجي، ط الثانية، مصر، 1963هـ.

الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والمجازفة، عبد الرحمن بن يحيره المعلمي اليماني، عالم الكتب بيروت،1983م.

إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة،727هـ، دار السلام 1990 ط الأولى،تحقيق وهبي سليمان غاوجي

الباقلاني وآراؤه الكلامية،د-محمد رمضان عبد الله، مطبعة الأمة، بغداد، 1986م.

بحار الأنوار لدرر أخبار الائمة الأطهار، محمد باقر المجلسي،مؤسسة الوفاء بيروت، لبنان ط الثانية 1983م

البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو البزار292 هـ تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، ط الأولى، 1409هـ.

بحر الكلام، ميمون بن محمد النسفي 508 هـ تحقيق ولي الدين محمد الفرفور، طالأولى1971م، دار الفرفور، دمشق.

البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي(745هـ) تحقيق أحمد عبد الموجـود، دار الكتب العلمية، بيروت، طـ الأولى، 1993م.

البدء والتاريخ،مطهر بن طاهر المقدسي،507هـ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

البداية من الكفاية في أصول الدين، أحمد بن أبي بكر الصابوني(508هـ) تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف مصر1969م.

البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، 774هـ، مكتبة المعارف، بيروت.

البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين عبد الملك الجويني (478هـ) تحقيق د- عبد العظيم الديب، طـ الثانية، القاهرة، 1400هـ.

البرهان في علوم القرآن،محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي 794هـ، نشر دار المعرفة،بيروت،1391هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

البرهان في معرفة عقائد أهل الإيمان،عباس بن منصور السكسكي الحنبلي(638هـ) تحقيق بسام علي العموش، مكتبة المنار، الزرقاء، 1988م.

البرهان في المنطق، إسماعيل بن مصطفى (شيخ زاده الكلنبوي) (1205هـ) مطبعة السعادة مصر،1347هـ.

بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبي أسامة،الحافظ نور الدين الهيثمي،282هـ،مركز خدمة السنة والسيرة النبوية،المدينة المنورة،1413 – 1992،طـ الأولى،تحقيق د. حسين أحمد صالح الباكري.

بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس،728هـ، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، 1392 ، طـ الأولى، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم

البيان والتبيين،أبو عثمان عمرو بن بحر 255هـ،نشردار صعب،بيروت،1968،طـ الأولى، تحقيق فوزي عطوي.

البيهقي وموقفه من الإلهيات، د-أحمد بن عطية الغامدي، طـ الثانية الرياض 1982م.

تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، مطابع دار الكتاب العربي،مصر.

تاريخ ابن خلدون،عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي طـ الرابعة، بيروت.

تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري أبو جعفر،310هــ، دار الكتب العلمية، بيروت1407هــ، طــ الأولى.

تاريخ بغداد، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي،463هــ، دار الكتب العلمية، بيروت

التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي،256هــ، دارالفكر، تحقيــق السيد هاشم الندوي.

التأويل اللغوي في القرآن الكريم، حسين حامد الصالح، رسالة دكتوراه،

تأويل مختلف الحديث، عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري،276هــ، دار الجيل، بيروت، 1393 - 1972،تحقيق محمد زهري النجار

تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (508هــ) تحقيق كلود سلامة. دمشق 1990م.

تبصرة القانع في شرح السفارينية، محمد سليمان الجراح، طــ الولى، 1999م،دار البشائر بيروت.

التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الإسفراييني،471هــــ عــالم الكتب بيروت، 1983طــ الأولى،تحقيق كمال يوسف الحوت.

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن بن هبة الله بن عســاكر الدمشقي،571هــ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404طــ الثالثة

التجسيم عند المسليمن "مذهب الكرامية" سهير محمد مختار، شركة الاسكندرية للطباعة، طــــ الأولى، 1971م. وهو رسالة ماجستير في الفلسفة في جامعة الللأزهر.

تحريم النظر في كتب الكلام،عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة،620هــ، دار عالم المكتب، الريــاض، 1990م، تحقيق عبد الرحمن بن محمد دمشقية

تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزي(742هــ) تحقيق عبد الصــــمد شرف الدين، الدار القيمة، الهند، 1983هــ.

تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، أحمد بن عبدالرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم الكردي 826هــ مكتبة الرشيدالرياض، 1999،طــ الأولى،،تحقيق عبدالله نوارة

التحفة المدنية في العقيدة السلفية، حمد بن ناصر بن عثمان آل معمر،1225هــ، دار العاصمة، الرياض، 1992،طــ الأولى،تحقيق عبد السلام بن برجس بن ناصرآل عبد الكريم.

تحقيق التجريد في شرح كتاب التوحيد، عبد الهادي بن محمد البكري العجيلي(1262هـ) تحقيق حسن بن علي العواجي، أضواء السلف، الرياض، طـ الأولى،1999م.

تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي911هـ، مكتبة الرياض الحديثة، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف

التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري أبو بكر360هـ،مؤسسة الرسالة،بيروت،1408هـ الطبعةالأولى،تحقيق سمير بن أمين الزهيري

تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة،أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي،852هـ،دار الكتاب العربي، بيروت،طـ الأولى،تحقيق د. إكرام الله إمداد الحق.

التعديل والتجريح , لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي،474هـ، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، 1406 – 1986،طـ الأولى،تحقيق د. أبو لبابة حسين

تعريف الخلف بمنهج السلف،د- إبراهيم بن محمد البريكان، طـ الأولى، 1997م، دار ابن الجوزي، الدمام.

التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني،816هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405،طـ الأولى،،تحقيق إبراهيم الأبياري

تعقيب وتوضيح على مقالة الدكتور محيي الدين الصافي بعنوان "من أجل أن نكون أمة اقوى" ضمن مجموع فتاوى ومقالات عبد العزيز بن باز

التعليقات الزكية على العقيدة الواسطية، عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، تحقيق علي بن حميد أبو لوز، دار الوطن، الرياض،ط الأولى، 1998م.

تعليق على العقيدة الطحاوية، ضمن مجموع فتاوى ومقالات عبد العزيز بن باز

التعليقات على متن لمعة الإعتقاد، عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، دار الصميعي، الرياض، طـ الأولى 1995

تعقيبات على كتاب البوطي "السلفية ليست مذهباً" د-صالح فوزان الفوزان، القاهرة.

تعليقات على الواسطية. ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه وكتبه ورسائله في العقيدة.

تغليق التعليق على صحيح البخاري، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني،852هـ، المكتب الإسلامي ,دار عمار، بيروت , عمان – الأردن، 1405 ،طـ الأولى، تحقيق سعيد عبد الرحمن موسى القزقي

تفسير أسماء الله الحسنى،أبو إسحاق إبراهيم بن محمد 311هـ، نشر دار الثقافة العربية، دمشق،1974م، تحقيق أحمد يوسف الدقاق.

تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني(489هـ) تحقيق أبو بلال غنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، طـ الأولى 1997م.

تفسير القرآن،عبد الرزاق بن همام الصنعاني211هـ، نشر مكتبة الرشد،الرياض،1410هـ طـ الأولى، تحقيق د. مصطفى مسلم محمد.

تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء 774هـ،دار الفكر،بيروت،1401هـ

التفسير الكبير(مفاتيح الغيب) فخر الدين محمد بن عمر الرازي(606هـ) طـ الثالثة،1985م.دار الفكر بيروت.

تفسير مجاهد،مجاهد بن جبر المخزومي التابعي 104 هـ، نشر المنشورات العلمية،، بيروت، تحقيق عبدالرحمن الطاهر محمد السورتي.

تقريب التدمرية. ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه وكتبه ورسائله في العقيدة.

تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي،852هـ، دار الرشيد، سوريا، 1406 – 1986 ،طـ الأولى،،تحقيق محمد عوامة

التقرير والتحبيرفي علم الأصول الجامع بين إصطلاحي الحنفية والشافعية،محمد بن محمد بن محمد بن حسن،879هـ،دار الفكر،بيروت،1996م،الطبعةالأولى،تحقيق مكتب البحوث والدراسات.

تلبيس إبليس، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج،597هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405 – 1985 ،طـ الأولى،،تحقيق د. السيد الجميلي

تلخيص كتاب الاستغاثة(الرد على البكري) ،أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس 728هـ، نشرمكتبة الغرباء الأثرية،المدينة المنورة،1417هـ،طـ الأولى،تحقيق محمد علي عجال.

التمهيد في أصول الدين، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي(508هـ)، تحقيق د-عبد الحي قابيل، المطبعة الفنية،القاهرة،1407هـ.

التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والروافض و الخوارج والمعتزلة، القاضي أبو بكر الباقلاني (403هـــ) تحقيق محمد الخضيري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1366هـــ

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري،463هـــــ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387،تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ,محمد عبد الكبير البكري

التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية، عبد العزيز بن ناصر الرشيد، مطبعة الإمام، مصر.

تنبيهات على أهم المهمات، علي بن صالح الجيلي، من إصدارات الندوة العالمية للشباب الاسلامي، طـــــ الثانية، 1416هـــ،

تنبيهات على رسالتين للشيخ أبو بكر الجزائري، حمود بن عبد الله التويجري، طبع مكتبة العارف الرياض، 1985م.

تنبيهات على مقالات الصابوني في الصفات، د- صالح بن فوزان الفوزان، مع تنبيهات ابن باز

تنبيهات في الرد على من تأول الصفات، عبد العزيز بن باز، طبع الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء، الرياض، 1405هـــ.

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد الملطي(377هـــ) تحقيق محمد زاهد الكوثري.المكتبة الأزهرية للتراث 1413هــــ..

تنقيح الفهوم العالية في ما ثبت وما لم يثبت في حديث الجارية، حسن بن علـــي الســـقاف، دار الإمـــام النووي، عمان، طـــ الأولى 1993م.

تنوير الأذهان، محمد علي الصابوني، وهو اختصار لتفسير حقي البروسوي1137هـــ، دار القلم، بيروت، طـــ الثانية 1409هـــ.

تنوير الأفهام لبعض مفاهيم الإسلام، محمد إبراهيم شقرة، مطبعة التاج، عمان، 1985م.

تهافت الفلاسفة، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي(505هـــ) تحقيق سليمان دنيـــا، طـــــ الثانيـــة، دار المعارف، مصر.

تهذيب التهذيب،أحمد بن علـــي بـــن حجـــر أبـــو الفضـــل العســـقلاني الشـــافعي،852هـــــ، دار الفكر،بيروت،1404 – 1984،طـــ الأولى،

تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبدالرحمن المزي،742هـــ، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980،طـــ الأولى، تحقيق د. بشار عواد معروف

تهذيب المقال، محمد على الأبطحى، طـ الأولى النجف الأشرف 1389 ه
التوحيد، أبو منصور الماتريدي،333 هـ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، تحقيق د. فتح الله خليف
التوحيد، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد على بن الحسين بن بابويه القمي المتوفي سنة 381 هـ، صححه وعلق عليه هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
التوحيد، محمد بن إسحاق (ابن مندة)(395هـ) تحقيق علي بن محمد الفقيهي. مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة. ط الأولى 1413هـ.
التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، محمد بن إسحاق بن خزيمة(311هـ)، تحقيق د- عبد العزيز إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشيد، الرياض، طـ السادسة،1997م.
التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، محمد بن إسحاق بن خزيمة(311هـ)، تحقيق محمد خليل هراس،دار الشرق للطباعة،1388هـ
التوضيحات الأثرية على متن الرسالة التدمرية، أبو العالية فخر الدين بن الزبير بن علي، طـ الولى، 1999م. مكتبة الفرقان، عجمان.
توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم،أحمد بن إبراهيم بن عيسى،1329هـ المكتب الإسلامي،بيروت،1406، ط الثالثة تحقيق زهير الشاويش
توفيق الرحمن في دروس القرآن، فيصل بن عبد العزيز آل مبارك 1366هـ، تحقيق عبد الله بن إبراهيم آل حمد،دار العاصمة، الرياض، 1996.
التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي،1031هـ، دار الفكر المعاصر،دار الفكر، بيروت , دمشق،1410هـ،طـ الأولى،،تحقيق د. محمد رضوان الداية
الثقات، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي،354هـ، دار الفكر 1975،طـ الأولى، تحقيق السيد شرف الدين أحمد
جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر،310هـ، دار الفكر، بيروت، 1405
جامع التحصيل في أحكام المراسيل،أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي أبو سعيد العلائي،761هـ،عالم الكتب،بيروت،1407 - 1986،طـ الثانية،تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي.
جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، محمد بن على الاردبيلى الغروى الحائري1101هـ . مكتبة المحمدي، قم.

الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي،256هـ، دار ابن كثير, اليمامة، بيروت، 1407 ،تحقيق د. مصطفى ديب البغا.

الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله671هـ دار الشعب، القاهرة 1372 هـ،طـ الثانية، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني

الجديد في شرح كتاب التوحيد، محمد بن عبد العزيز القرعاوي، طـ الثانية، 1979، بيروت.

الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي التميمي،327هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1271 – 1952،طـ الأولى،

جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن (ابن دريد)(321هـ) دار المعارف العثمانية، حيدرآباد1245هـ.

جناية التأويل الفاسد على العقيدة الاسلامية د- محمد أحمد لوح، دار عثمان بن عفان، الخبر، طـ الأولى، 1997م.

جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية، عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب1242هـ، تصحيح محمد رشيد رضا، طـ الأولى 1981م. دار الأفاق بيروت

الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس،728هـ، دار العاصمة، الرياض، 1414 ،طـ الأولى،تحقيق د.علي حسن ناصر,د.عبد العزيز إبراهيم العسكر ,د. حمدان محمد

الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن أبي الوفاءالقرشي أبو محمد،775هـ، نشر :: مير محمد كتب خانه، كراتشي

حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح،محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله(ابن القيم)751هـ، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

حاشية أحمد الصاوي(1241هـ)على شرح الخريدة البهية،أحمد الدردير(1366هـ) مطبعة البابي الحلبي، مصر1947م.

حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب لزكريا الأنصاري (لتجريد لنفع العبيد)، سليمان بن عمر البجيرمي، المكتبة الإسلامية،ديار بكر – تركيا.

حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي 751 هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415 – 1995،طـ الثانية

حاشية رد المحتار على الدر المختار،شـــرح تنـــوير الأبصـــار،محمد أمـــين(ابـــن عابـــدين)دارالفكـــر، بيروت1386هـــ،الطبعةالثانية.
حاشية الشهاب (عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي)، شهاب الدين أحمد بـــن محمـــد الخفاجي(1069هـــ) تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، طـــ الأولى 1997م.
حاشية عبد الحكيم السيالكوتي اللاهوري على شرح السيد علي بن محمد الجرجاني (816هــــ) علـــى المواقف في علم الكلام لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي(756هـــ) ومعه حاشية حسن جلـــبي الفنـــاري، تحقيق محمود عمر الدمياطي،دار الكتب العلمية، بيروت، طـــ الأولى 1998م.
حاشية عبد الله بن حجازي الشرقاوي على شرح محمد بن منصور الهدهدي على أم البراهين لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، طـــ الرابعة، 1955م.
حاشية محمد الدسوقي على أم البراهين، للسيد محمد بن علي السنوسي، مطبعة البابي الحلبي، مصر.
حاشية محمد محيي الدين (شيخ زادة) على تفسير البيضاوي(أنوار التنزيل وأسرار التأويل، علي بن عمـــر البيضاوي) المطبعة السلطانية، 1283هـــ
الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد التميمي(535هـــ) تحقيق محمد بن ربيع المدخلي،1999م، دار الراية الرياض.
الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدلية والفرق بينهم وبين الشيعة الامامية من أمالي الامام الشيخ المفيـــد محمد بن محمد النعمان ابن المعلم (413 ه) عرض ورواية الشريف المرتضى علي بن الحسين بن موســـى (436 ه) تحقيق السيد محمد رضا الحسيني الجلالي. قم.
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني430هـــ دار الكتـــاب العـــربي، بيروت 1405هـــ،طـــ الرابعة.
خزانة الأدب وغاية الأرب،تقي الدين أبو بكر علي بن عبد الله الحمـــوي الأزراري837هــــ،نشردار ومكتبة الهلال،بيروت،،1987، تحقيق عصام شعيتو.
خلق أفعال العباد،محمد بن إبراهيم بن إسماعيل البخاري256هـــ، دار المعـــارف، الريـــاض،1398 – 1978،تحقيق د. عبدالرحمن عميرة
دائرة معارف القرن العشرين. محمد فريد وجدي، دار الفكر بيروت.
درء تعارض العقل والنقل،أحمد بن عبـــد الحلـــيم بـــن تيميـــة أبوالعبـــاس، 728هــــ،دار الكنـــوز الأدبية،الرياض،1391هـــ،تحقيق محمد رشاد سالم

دراسات في الحديث والمحدثين، هاشم معروف الحسيني، دار التعارف للمطبوعات بيروت طـ الثانية 1398 ه - 1978 م .

دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د- عرفان عبد الحميد، مطبعة الإرشاد، بغداد، طـ الأولى 1967م.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور،عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، (911هـ)،دار الفكر، بيروت،1993م.

الدر النضيد على كتاب التوحيد، شرح سعيد الجندول، مكتبة الرياض الححديثة، 1974م.

دعوة التوحيد أصولها الأدوار التي مرت بها ومشاهير دعاتها. د- محمد خليل هراس، طـ الأولى، 1997، المطبعة العصرية، بيروت.

دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ابو الفرج عبد الرحمن (ابن الجوزي)(597هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري، ومعه دفع شبه من شبه للحصني

دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد، تقي الدين أبو بكر الحصني الدمشقي (829هـ) دار إحياء الكتب، مصر، 1350هـ.

دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس728هـ، نشر مؤسسة علوم القرآن،، دمشق،1404هـ،طـ الثانية، تحقيق د. محمد السيد الجليند.

الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي(684هـ) تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، طـ الأولى 1994م.

الذرات والالكترونات، ضمن سلسلة المعرفة، إنتاج شركة أنماء 1987م.نشر شركة ترادكسيم. سويسرا جنيف.

الذرة من الألف إلى الياء، كلادكوف، ترجمة عبد الرزاق المخزومي، طـ الولى 1987م،دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1988م.

ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي،748هـ، مكتبة المنار، الزرقاء، 1406 ،طـ الأولى،،تحقيق محمد شكور أمرير الميادين

ذم التأويل، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد،620هـ، الدار السلفية، الكويت، 1406، طـ الأولى،تحقيق بدر بن عبد الله البدر

الرجال لتقى الدين الحسن بن على بن داود الحلى 707 ه، قم .

الرحمن على العرش استوى، عبد الله السبت، الدار السلفية، الكويت، طـ الثانية، 1978م.

الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق بد البدر، دار ابن الأثير، الكويت، طـــ الثانيــة، 1998م.

االرد على الجهمية، أبو عبد الله محمد بن اسحاق بن يحيى بن مندةهـ395،المكتبة الأثرية،باكستان،تحقيق علي محمد ناصر الفقيهي.

الرد على من يقول القرآن مخلوق،أحمد بن سلمان النجاد348هــ، نشر مكتبة الصــحابة، الكويــت، 1400هــ، تحقيق رضا الله محمد إدريس.

الرسالة السلفية في العقيدة الإسلامية في العقيدة الإسلامية، د- محمد بن محمد أحيد، دار القبلة للثقافــة، جدة.

رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، بهاء الدين عبد الوهاب بــن عبــد الــرحمن الإخميمي(764هـ) تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، دار سراج،عمان، 1988م.

الروايتان والوجهان، القاضي أبو يعلى الفراء، تحقيق د- سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، طـ الأولى.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،محمود الألوسي أبو الفضل1270هــ، نشر دار إحياء التراث العربي،، بيروت.

روضة الطالبين وعمدة المفتين،المكتب الإسلامي،بيروت،1405هــ،الطبعةالثانية.

رؤية الله، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني،385هــ، مكتبة القرآن، القاهرة،تحقيق مــبروك إسماعيــل مبروك.

زاد المسير في علم التفسير،عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي597هــ، نشر المكتــب الإســلامي،، بيروت،1404هـ طـ الثالثة.

زاد المعاد في هدي خير العباد،محمد بن أبي بكر أيوب الزرعــي أبــو عبــد الله،751هـــ، مؤسســة الرسالة،مكتبة المنار الإسلامية،بيروت1407 – 1986 طـ الرابعة عشرة،تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط.

سؤالات البرقاني للدارقطني،علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي،385هــ،كتب خانه جميلــي، باكستان،1404 –هــ،طــ الأولى،تحقيق د. عبدالرحيم محمد أحمد القشقري.

سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي 275 هـ، دار الفكر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد

سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني،275هـ ، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي

سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي،458هـ، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة،1994م، تحقيق محمد عبد القادر عطا.

سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي،279هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت،تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون

سنن الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي،255هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407،ط الأولى،تحقيق فواز أحمد زمرلي , خالد السبع العلمي

السنن الكبرى،أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي،303هـ، دار الكتب العلمية، بيروت،1411 – 1991 ،ط الأولى،تحقيق د.عبد الغفار سليمان البنداري , سيد كسروي حسن

السنة، أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال أبو بكر،311هـ، دار الراية، الرياض، 1410هـ،ط الأولى،تحقيق د. عطية الزهراني

السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني،290هـ، دار ابن القيم، الدمام، 1406، ،ط الأولى،تحقيق د. محمد سعيد سالم القحطاني

السنة، عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني،287هـ، المكتب الإسلامي، بيروت،1400هـ،ط الأولى، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني

السنة، لابن أبي عاصم، تحقيق د- باسم بن فيصل الجوابرة، ط الأولى، 1998م، دار الصميعي، الرياض.

سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله،748هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413 ،ط التاسعة، تحقيق شعيب الأرناؤوط , محمد نعيم العرقسوسي

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي،1089هـ، دار الكتب العلمية، بيروت،

شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي أبو القاسم،418هـ، دار طيبة،الرياض،1402هـ تحقيق د.أحمد سعد حمدان.

شرح أصول الكافي، مولي محمد صالح المازندراني 1081 هـ، قم .

شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط الثانية، 1356هـ مصر.

شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم بن محمد الباجوري1277هـ وهو شرح لمنظومة جوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني 1078هـ طبع في دمشق 1391هـ

شرح حديث النزول، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية)728هـ، منشورات المكتب الإسلامي بيروت، ط الرابعة، 1969م.

شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسين الاسترابادي(686هـ) تحقيق محمد نور الحسن ومساعديه، دار الكتب العالمية، بيروت. 1395هـ.

شرح العقائد العضدية، جلال الدين محمد بن أسعد الدواني (908هـ) ومعه حاشية ملا إسماعيل الكلنبوي(1205هـ) المطابع العثمانية 1318هـ..تركيا.

شرح العقيدة الأصفهانية،أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نشر مكتبة الرشد الرياض 1415هـ، ط الأولى، تحقيق إبراهيم سعيداي

شرح العقيدة السفارينية، محمد بن عبد العزيز بن مانع، تحقيق أشرف بن عبد المقصود، ط الأولى 1997م، أضواء السلف، الرياض.

شرح العقيدة الطحاوية، محمد بن علاء الدين (ابن أبي العز الحنفي)(731هـ) وهو شرح لعقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي(321هـ) تخريج ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الخامسة، 1399م.

شرح العقيدة الواسطية، محمد الصالح العثيمين، ط الثانية، 1415هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.

شرح الفقه الأكبر، ملا علي القاري(1014هـ) دار الكتب العلمية،بيروت 1970م.

شرح القصيدة النونية، محمد خليل هراس، ط الولى، 1986م، دار الكتب العلمية بيروت.

شرح الكافية،رضي الدين الأستراباذي، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر الأستاذ بكلية اللغة العربية والدراسات الاسلامية كلية اللغة العربية والدراسات السلامية جامعة قاريونس،1398 هـ – 1978 م.

شرح لمعة الاعتقاد. ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه وكتبه ورسائله في العقيدة.

شرح المقاصد، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني(793هـ)تحقيق د- عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت.

شرح النووي على صحيح مسلم أبو زكريا يحيى بن شرف النووي،676هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392، طـ الثانية.

الشريعة، أبو بكر محمد بن حسين الآجري(360هـ) تحقيق د- عبد الله بن عمر الرميحي، دار الوطن،الرياض، طـ الثانية،1999م.

شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي،458هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410،طـ الأولى،تحقيق محمد السعيد بسيوني.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل،محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله(ابن القيم)751هـ، نشر دار الفكر، بيروت،1398 - 1978 ، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.

الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض موسى اليحصبي الأندلسي (544هـ) تحقيق محمد أمين قرة علي، دار الفيحاء عمان 1986م.

شهادة الكون، عبد الودود رشيد محمد، مطبعة شركة السرمد ، بغداد طـ الأولى 1990م.

صبح الأعشى في صناعة الإنشا،أحمد بن علي القلقشندي821هـ،نشردار الفكر،دمشق،1987م،طـ الأولى، تحقيق د.يوسف علي طويل.

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، 354هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414 – 1993 ،طـ الثانية، تحقيق شعيب الأرنؤوط

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري،261هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

صديق حسن القنوجي وآراؤه الاعتقادية وموقفه من عقيدة السلف، د- أختر جمال لقمان طـ الأولى 1996م.

الصفات، علي بن عمر الدارقطني 385هـ، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1402،،طـ الأولى،تحقيق عبد الله الغنيمان

الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، د- محمد أمان بن علي الجامي،(رسالة ماجستير) الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1408ه/

صفات التابعين وأهل الكتاب وأهل السنة والجماعة، عبد الملك علي الكليب، دار الأرقم الكويت،طـ الثانية، 1986م.

الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة، محمد عياش مطلك الكبيسي(رسالة ماجستير)جامعة بغداد 1992م.

الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر الزرعي (ابن القيم)،751هـ، دار العاصمة، الرياض، 1418 – 1998 طـ الثالثة تحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله

الضعفاء الكبير، محمد بن عمر العقيلي322هـ، دار المكتبة العلمية، بيروت، 1404هـ، ط الأولى،تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي.

الضعفاء والمتروكون،أحمد بن شعيب النسائي،301هـ،دار الوعي،حلب،1369هـ،طـ الأولى،تحقيق محمود إبراهيم زايد

الضعفاء والمتروكون،عبد الرحمن بن علي (ابن الجوزي)579هـ، دار الكتب العلمية، بيروت1406هـ، ط الأولى، تحقيق عبد الله القاضي.

الضياء الشارق في رد شبهات المازق المارق، سليمان بن سحمان، رئاسة دار البحوث والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

الطاقة الذرية واستخداماقما، تأليف د- خضر عبد العباس حمزة، ود- غسان هاشم الخطيب،مطبعة بابل، بغداد، 1989م.

طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبو الفضل،911هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403،طـ الأولى.

طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى أبو الحسين، 521هـ، دار المعرفة، بيروت،تحقيق محمد حامد الفقي

طبقات الشافعية الكبرى، أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، 771هـ، دارهجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الجيزة،1992م، طـ الثانية،تحقيق د.عبدالفتاح محمد الحلو د.محمود محمد الطناحي.

طبقات فحول الشعراء،محمد بن سلام الجمحي231هـ،نشردار المدني،جدة،، تحقيق محمود محمد شاكر.

طبقات المدلسين، أحمد بن علي بن حجر852هـ، مكتبة المنار، عمان، 1403 – 1983،طـ الأولى،،تحقيق د. عاصم بن عبدالله القريوتي

طريق الهجرتين وباب السعادتين،محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله(ابن القيم)751هـ، نشر دار ابن القيم، الدمام،1414 – 1994 طـ الثانية، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر.

ظلمات أبي رية أمام أضواء السنة المحمدية، محمد عبد الرزاق حمزة، المطبعة السلفية، القاهرة، 1379م.

العبر في خبر من غبر، محمد بن أحمد الذهبي 748هـ، مطبعة حكومة الكويت 1984م، طـ الثانية، تحقيق د.صلاح الدين المنجد .

عثمان بن سعيد الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف" ، محمد أبو رحيم رسالة ماجستير جامعة أم القرى 1403هـ.

العرش، الحافظ محمد بن أحمد الذهبي(748هـ) ،تحقيق محمد بن خليفة التميمي، مطبعة أضواء السلف،الرياض، طـ الأولى،1991م.

العرش وما روي فيه، محمد بن عثمان (ابن أبي شيبة)297هـ مكتبة المعلا، الكويت، 1406،طـ الأولى،،تحقيق محمد بن حمد الحمود

العظمة، أبو الشيخ عبد الله بن محمد الأصبهاني369هـ، دار العاصمة، الرياض، 1408،طـ الأولى،تحقيق رضاء الله بن محمد المباركفوري

العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية،محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة المقدسي،744هـ،نشر دار الكاتب العربي، بيروت، تحقيق محمد حامد الفقي.

لعقيدة، رواية أبي بكر الخلال، أحمد بن محمد بن حنبل،241هـ، دار قتيبة، دمشق 1408، طـ الأولى،تحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان

عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود بن عبد الله التويجري، دار اللواء، الرياض، طـ الثانية، 1989م.

عقيد ة أهل السنة والجماعة، ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه وكتبه ورسائله في العقيدة.

عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها من الشرك الأكبر والأصغر وغير ذلك د – صالح الفوزان، طـ الأولى 1999م، دار العاصمة الرياض.

العقيدة الصافية للفرقة الناجية، سيد سعيد السيد،مطابع ابن تيمية، القاهرة، طـ الأولى، 1996م.

العقيدة الصحيحة ونواقض الإسلام، عبد العزيز بن باز، دار الوطن، الرياض.

العقيدة النظامية، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري 498هـ،، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأثرية ، مصر، 1992م.

علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين، د- رضا بن نعسان معطي، ط السادسة، 1995م، دار الهجرة الرياض.

علل الحديث،عبد الرحمن بن محمد الرازي أبو محمد(ابن أبي حاتم)، 327هـ دار المعرفة، بيروت، 1405هـ تحقيق محب الدين الخطيب.

العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، 597هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403،تحقيق خليل الميس.

العلل الواردة في الأحاديث النبوية، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني، 385هـ، دار طيبة، الرياض، 1405 – 1985،ط الأولى،تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله السلفي

العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي(1108هـ) ط الثانية، دار الحديث، بيروت1985م.

علو الله على خلقه، د- موسى بن سليمان الدويش، ط الأولى، 1986م. عالم الكتب، بيروت.

العلو للعلي العظيم، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دراسة وتحقيق عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن، الرياض، ط الأولى 1999م،

العلو للعلي الغفار، الذهبي، 748هـ، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1995 ،ط الأولى،،تحقيق أبو محمد أشرف بن عبدالمقصود

العهد القديم مع الكتاب المقدس، ترجمة جي، سي، ستنر، مصر القاهرة. ط الرابعة، 1992م

العين والأثر في عقائد أهل الأثر، عبد الباقي المواهبي الحنبلي(1071هـ) تحقيق عصام رواس قلعجي، 1987م، دار المأمون للتراث، دمشق.

غاية المرام في علم الكلام، علي بن محمد بن سالم الآمدي631هـ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة1391م،تحقيق حسن محمود عبد اللطيف

غريب الحديث،حمد بن محمد الخطابي أبو سليمان، 388هـ،تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى،مكة المكرمة، 1402هـ.

الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي(410هـ) تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط الأولى، 1999م، المكتبة العصرية، بيروت.

فتاوى العز بن عبد السلا م، تحقيق محمد جمعة كردي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، بيروت، 1996م.

الفتاوى الكبرى،أحمد بن عبد الحليم بن تيمية 728هـ نشر دار المعرفة، بيروت،1386هـ، ط الأولى، تحقيق حسنين محمد مخلوف.

فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش، مكتبة المعارف، الرياض، 1412هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر 852هـ، دار المعرفة، بيروت، 1379، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي , محب الدين الخطيب

فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق بن حسن القنوجي1307هـ تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1999م.

فتح رب البرية بتخليص الحموية. ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه وكتبه ورسائله في العقيدة.

فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير،محمد بن علي بن محمد الشوكاني1250هـ، نشر دار الفكر،، بيروت.

الفتوى الحمو ية الكبرى، دراسة وتحقيق حمد بن عبد المحسن التويجري، ط الأولى، دار الصميعي الرياض، 1998م.

الفردوس بمأثور الخطاب، أبو شجاع شيرويه الديلمي الهمذاني،509هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986،تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول

الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية،عبد القاهر بن طاهر البغدادي أبو منصور 429هـ،دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977م،ط الثانية

فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، د- غالب بن علي عواجي،دار لينة، مصر، ط الثالثة، 1998م.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري أبو محمد،548هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة

الفصول المهمة في أصول الأئمة، محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق محمد بن محمد الحسين القائيني.

فضائل الصحابة،أحمد بن حنبل الشيباني،241هـ،تحقيق د. وصي الله محمد عباس،مؤسسة الرسالة،بيروت،1403 – 1983،ط الأولى،

الفهرست،محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، 385هـ، دار المعرفة،بيروت، 1398 – 1978

الفوائد المنتقاة من شرح كتاب التوحيد، محمد صالح العثيمين، طـ الثالثة 1418هـ، دار طويق، الرياض.

الفواكه العذاب في معتقد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الصفات، حمد بن ناصر آل معمر، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله التركي، طبع مؤسسة الرسالة، طـ الأولى 1995م.

الفيزياء الحياتية والإشعاعية،د- معن صفاء العارف، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، طـ الأولى 1999م.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي(505هـ) تحقيقد- سلمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1382م.

القاضي أبو يعلى وكتابه مسائل الإيمان، دراسة وتحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف، طـ الأولى، 1410هـ، دار العاصمة الرياض

قرى الضيف،عبدالله بن محمد بن عبيد281هـ،نشرأضواء السلف،الرياض،،1997،طـ الأولى، تحقيق عبدالله بن حمد المنصور

قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين،وهو حاشية لعبد الرحمن بن حسن علي على كتاب التوحيد لجده محمد بن عبد الوهاب. مطابع المنطقة الوسطى بالرياض1394هـ.

قواعد الأحكام في مصالح الأنام،أبو محمد عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمى 660هـ،دار الكتب العلمية،بيروت

القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه، ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه وكتبه ورسائله في العقيدة.

القول السديد في مقاصد التوحيد، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، طـ الأولى 1999م دار المغني الرياض

القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد صالح العثيمين، طـ الأولى، 1997م، دار ابن الجوزي، الرياض.

الكامل في التاريخ، محمد بن محمد (ابن الأثير)الشيباني630هـ، دار الكتب العلمية بيروت،1415هـ تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي.

الكامل في ضعفاء الرجال، عبدالله بن عدي بن 365هـ، دار الفكر، بيروت، 1409 – 1988،طـ الثالثة،تحقيق يحيى مختار غزاوي.

كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية،شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي، 665هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت،1997م،طـ الأولى،تحقيق إبراهيم الزيبق

كتاب السبعة في القراآت،أبو بكر أحمد بن موسى (ابن مجاهد)324هـ، نشر دار المعارف،القاهرة،1400هـ تحقيق د.شوقي ضيف.

كتاب العين،أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي175هـ، نشر دار ومكتبة الهلال، تحقيق د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي.

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة الكوفي،235هـ، مكتبة الرشد، الرياض، 1409،تحقيق كمال يوسف الحوت

كتاب الوفيات،أبو العباس أحمد بن حسن بن الخطيب، 809هـ، دار الأفاق الجديدة بيروت، 1978م، طـ الثانية.تحقيق عادل نويهض.

كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير،أحمد بن عبد الحليم بن تيمية 728هـ، مكتبة ابن تيمية، تحقيق .عبد الرحمن محمد قاسم النجدي

كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية 728هـ، مكتبة ابن تيمية،تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم النجدي

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمدعلي التهانوي، تحقيق د- علي دحروج،مكتبة لبنان، طـ الأولى 1996م.

الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث، إبراهيم بن محمد بن سبط ابن العجمي أبو الوفا الحلبي الطرابلسي،841هـ، عالم الكتب , مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1407 – 1987،طـ الأولى،،تحقيق صبحي السامرائي

كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي1162هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت1405هـ،طـ الرابعة، تحقيق أحمد القلاش.

الكفاية في علم الرواية، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي،463هـ، المكتبة العلمية، المدينة المنورة،-،تحقيق أبو عبدالله السورقي , إبراهيم حمدي المدني

الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي(1049هـ) تحقيق عدنان درويش، منشورات دار الثقافة،دمشق، 1975م.

كليات في علم الرجال، جعفرالسبحاني طـ الثالثة، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

الكليني والكافي،عبد الرسول الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم طـ الأولى 1416 ه .

الكنى، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي،256 هـ، دار الفكر، بيروت،تحقيق السيد هاشم الندوي

الكنى والأسماء، مسلم بن الحجاج 261 هـ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1404،ط الأولى ،تحقيق عبد الرحيم محمد أحمد القشقري.

كنزالفوائد، أبو الفتح الكراجكي،محمد بن علي 449 هـ،قم .

الكنز اللغوي في اللسان العربي، ابن السكيت الاهوازي، تحقيق أوغست هفنر طبع بالمطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة 1903م.

الكون الذري، إيان روكسبيرك، ترجمة د- موسى الجنابي ، منشورات منظمة الطاقة الذرية العراقية، بغداد.

لسان العرب،محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري711 هـ، نشر دار صادر،بيروت ط الأولى.

لسان الميزان،أحمد بن علي بن حجر852 هـ،مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،بيروت،1986م ،ط الثالثة،تحقيق دائرة المعرف النظامية – الهند

لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة 620هـ، الدار السلفية، الكويت، 1406 ،تحقيق بدر بن عبد الله البدر

لوامع الأنوار السنية ولواقح الأفكار السنية شرح قصيدة ابن أبي داود الحائية، محمد بن أحمد السفاريني(1188هـ) تحقيق عبد الله بن محمد البصري، مكتبة الرشد، الرياض، 1994م.

لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات، الفخر محمد بن عمر الرازي(606هـ) تحقيق طه عبد الرزاق سعد، شركة الطباعة الفنية، مصر1976م.

الماتريدية دراسة وتقويما، أحمد بن عوض الله اللهيبي الحربي، دار العاصمة، الرياض، ط الأولى، 1413هـ.

ما لا يسع المسلم جهله، د- عبد الله الصلح و د- صلاح الصاوي، ط الأولى 1998م. المؤسسة الإسلامية في أمريكا.

المجروحون، أبو حاتم محمد بن حبان البستي،354 هـ، دار الوعي، حلب تحقيق محمود إبراهيم زايد.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي807هـ,دار الكتاب العربي، القاهرة , بيروت 1407هـ

مجموع الفتاوى،أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، 728 هـ،اللجنة الدائمة للدعوة والإرشاد، الرياض.

مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد بن ناصر السليمان، طبع الرياض، 1994م.

مجموع فتاوى ومقالات عبد العزيز بن باز، جمع محمد بن سعدالشويعر، مكتبة العارف، الرياض. 1992.

المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية، محمد صالح العثيمين، تحقيق أشرف عبد المقصـــود، طـــــ الأولى 1993م، مكتبة طبرية، الرياض.

المحصول في علم أصول الفقه، الفخر محمد بن عمر الرازي606هـــ، تحقيق د- طه العلواني، جامعة محمد بن سعود، الرياض، طـــ الأولى 1985م.

المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، علي بن إسماعيل بن سيده(458هـــ) تحقيق محمد علي النجار، ط الأولى، 1973م، مطبعة البابي الحلبي، مصر.

محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش، دراسة وتحقيق د- محمد بن خليفـــة التميمـــي طــــ الأولى 1998م، مكتبة الرشد، الرياض.

مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، 721هـــ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت،1415 – 1995، تحقيق محمود خاطر

مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواســطية، عبــد العزيـــز المحمـــد الســـلمان، طـــــ العاشرة،1983م الرياض.

مختصر العقيدة الإسلامية، طارق السويدان،طـــ الثانية، الكويت،1987م.

مختصر العلو للعلي الغفار، اختصار محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بـــيروت طــــ الأولى 1401هـــ.

المخصص، علي بن إسماعيل بن سيده(458هـــ) المكتب التجاري للطباعة، بيروت.

المراجعات، عبد الحسين شرف الدين الموسوي، تحقيق وتعليق حسين الراضي،طـــ الأولى، بغـــداد ســـنة 1399 ه

المراسيل، عبد الرحمن بن محمد (ابن أبي حاتم)الرازي،327هـــ، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1397،ط الأولى،، تحقيق شكر الله نعمة الله قوجاني.

مسائل الإمام أحمد،أحمد بن محمد بن حنبل 266هـــ الدار العلمية، دلهي،1988م، طـــ الأولى، تحقيق د.فضل الرحمن دين محمد.

المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، عبد الإله بن سليمان الأحمدي، دار طيبة، الرياض، طـ الثانية، 1995م،

المسامرة، محمد بن محمد بن أبي شريف(906هـ) بشرح المسايرة للكمال ابن الهمام المطبعة الأميرية، بولاق، طـ الأولى،1317هـ.

المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري،405هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 – 1990 ،طـ الأولى، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا

المستصفى من علم الأصول، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي(505هـ) المطبعة الأميرية بولاق،1395هـ.

0المسند، عبدالله بن الزبير أبو بكر الحميدي،219هـ، دار الكتب العلمية , مكتبة المتنبي، بيروت , القاهرة، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي

مسند ابن الجعد،علي بن الجعد أبو الحسن الجوهري،230هـ،مؤسسة نادر،بيروت،1410 – 1990 ،طـ الأولى،تحقيق عامر أحمد حيدر.

مسند أبي يعلى،أحمد بن علي الموصلي التميمي،307هـ، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404 – 1984 ،طـ الأولى،تحقيق حسين سليم أسد

مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني،241هـ، مؤسسة قرطبة، مصر

مسند إسحاق بن راهويه 238هـ، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، 1412 – 1991،طـ الأولى، تحقيق د.عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي

مسند أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، أبو بكر محمد بن محمد الباغندي312هـ مؤسسة علوم القرآن دمشق،ط 1404هـ،تحقيق محمد عوامة

مسند الروياني، محمد بن هارون الروياني أبو بكر307هـ،مؤسسة قرطبة،القاهرة1416هـ،طـ الأولى،تحقيق أيمن علي أبو يماني

مسند الشافعي،محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي204هـ، دار الكتب العلمية،بيروت.

مسند الشاميين، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني،360هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405 هـ ط الأولى،تحقيق حمدي السلفي.

مسند الشهاب، محمد بن سلامة أبو عبد الله القضاعيظ454هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ، ط الثانية،تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي

مسند الطيالسي، سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري الطيالسي،204هـ، دار المعرفة، بيروت،-
المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني،430هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996،ط الأولى، تحقيق محمد حسن الشافعي
مشكل إعراب القرآن،مكي بن أبي طالب القيسيظ437هـ، نشر مؤسسة الرسالة،بيروت،1405هـ،ط الثانية، تحقيق د. حاتم صالح الضامن.
مشكل الحديث وبيانه، الإمام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك(406هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م.
مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه،أحمد بن أبي بكرالكناني840هـ،دار العربية،بيروت،1403هـ،ط الثانية،تحقيق محمد المنتقى الكشناوي.
المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني،211هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403،ط الثانية،تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي
المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، علي بن سلطان محمد الهروي القاري 1014هـ مكتبة الرشد، الرياض1404هـ،،تحقيق عبد الفتاح أبو غدة
المطالب العالية من العلم الإلهي،الفخر محمد بن عمر الرازي606هـ، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت،1999م.
معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد حكمي،1377هـ، دار ابن القيم، الدمام، 1410 – 1990،ط الأولى، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر
معالم التنزيل،الحسين بن مسعود الفراء البغوي أبو محمد516هـ، نشر دار المعرفة،بيروت1407هـ ط الثانية، تحقيق خالد العك.
معاني النحو،د- فاضل صالح السامرائي، مطبعة دار الحكمة، الموصل،1991م.
معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، د- محمد بن خليفة التميمي، ط الأولى، 1999م. مكتبة أضواء السلف الرياض.
المعتمد في أصول الدين، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، 458هـ، تحقيق د- وديع زيدان حداد، دار الشرق، بيروت .
المعجم الأوسط،أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني،360هـ، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ، تحقيق طارق بن عوض الله الحسيني.

معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، 626هـ، دار الفكر، بيروت،

المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني،360 هـ، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1404 هـ الثانية، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي

معيار العلم، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، تحقيق د- سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، طـ الثانية .

المغرب في ترتيب المعرب،أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيدبن علي بن المطرز610هـ،نشر مكتبة أسامة بن زيد،، حلب1979م. طـ الأولى،تحقيق محمود فاخوري وعبدالحميد مختار.

المغني في الضعفاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي،748 هـ،تحقيق نور الدين عتر

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين ابن هشام النصاري (761هـ) تحقيق مازن المبارك دار الفكر، بيروت،طـ الثانية، 1969م.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني،دار الفكر،بيروت.

المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد (الراغب الأصفهاني (502هـ) تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت.

مقاصد الفلاسفة، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي(505هـ) تحقيق سليمان دنيا، طـ الثانية، دار المعارف، مصر.

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الإمام علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن324هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت،تحقيق هلموت ريتر

مقالات الكوثري(محمد زاهد بن الحسن1371هـ) جمعها أحمد خيري، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1372هـ.

مقاييس اللغة، ابو الحسين أحمد بن فارس(395هـ)تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت 1979م.

المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، برهان الدين إبراهيم بن محمد (ابن مفلح)884هـ، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع،الرياض، 1990 م، طـ الأولى، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين.

ملاحظات على البيجوري في شرح جوهرة التوحيد، عمر بن محمود أبوعمر، طـ الثانية، عمان 1412هـ.

ملامح كونية في القرآن، شاكر عبد الجبار، بغداد طـ الأولى 1985م.

الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني،548هـ، دار المعرفة، بيروت، 1404، تحقيق محمد سيد كيلاني

مناظرة بين محمد ا لزمزمي بن الصديق الغماري والألباني، دار النووي، عمان،ط الأولى 1993م.

مناهل العرفان في علوم القرآن،محمد عبدالعظيم الزرقانينشر دار الفكر، بيروت،1996م،ط الأولى،تحقيق مكتب البحوث والدراسات.

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم،أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ابن الجوزي) ،597هـ، دار الكتب العلمية، بيروت،1412 – 1992، ط الأولى. تحقيق محمد و مصطفى عبد القادر عطا.

المنتقى من السنن المسندة،عبد الله بن علي بن الجارود أبو محمد النيسابوري،307هـ،،مؤسسة الكتاب الثقافية،بيروت،1408 – 1988 ،ط الأولى،تحقيق عبدالله عمر البارودي

ا لمنحة الإلهية في تهذيب شرح الطحاوية، عبد الآخر حماد الغنيمي، ط الثانية 1969م، دار الصحابة، بيروت.

المنفردات والوحدان، مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري،261هـ، دار الكتب العلمية، بيروت1408هـ ،تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري

من عقيدة المسلمين في صفات رب العالمين، علي بن محمد المصراتي، ط الأولى، 1997م. دار البيارق، لبنان.

منهاج أهل السنة والجماعة في العقيدة والعمل. ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه وكتبه ورسائله في العقيدة.

منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أبو العباس،728هـ، مؤسسة قرطبة،1406هـ،ط الأولى،تحقيق محمد رشاد سالم

المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، محمد بن إبراهيم بن جماعة،733هـ، دار الفكر، دمشق، 1406،ط الثانية،تحقيق د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان

موضح أوهام الجمع والتفريق،أحمد بن علي الخطيب البغدادي،463هـ، دار المعرفة، بيروت، 1407،ط الأولى، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي.

موطأ الإمام مالك –، مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي،179هـ، دار إحياء التراث العربي، مصر،تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي

موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع، د- إبراهيم بن عامر الرحيلي، مكتبة الغرباء، ط الأولى، 1415هـ،

ميزان الإعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي 748هـ دار الكتب العلمية،بيروت، 1995 ،ط الأولى، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى 874هـ،المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر.

النصيحة في صفات الرب، أحمد بن إبراهيم الواسطي،711هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، 1394هـ،ط الثانية،تحقيق زهير الشاويش

نقد الرجال، مصطفى بن الحسين الحسيني التفرشي،تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم

نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، تحقيق د- رشيد بن حسن الأمين،مكتبة الرشد،الرياض طبعة 1998م

نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، تحقيق محمد حامد الفقي،ط الأولى، بيروت 1358هـ.

نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد بن الكرين الشهرستاني (548هـ) تحقيق الفرد حيوم، مكتبة المثنى، بغداد.

النهاية في غريب الحديث والأثر،أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري606هـ، نشر المكتبة العلمية،، بيروت، 1399هـ - 1979م. تحقيق طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي.

نور البراهين، أو أنيس الوحيد في شرح التوحيد، نعمة الله الموسوي الجزائري 1112 ه، مؤسسة النشر الاسلامي اقم،ط الأولى

نونية القحطاني، أبو محمد عبدالله بن محمد الأندلسي387هـ،مكتبة السوادي جدة، 1995م،ط الثالثة،،تحقيق محمد بن أحمد سيد أحمد

هداية الحيران في مسألة الدوران، عبد الكريم بن صالح الحميد، مطبعة السفير الرياض.

الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن468هـ، الدار الشامية،، دمشق , بيروت،1415هـ، تحقيق صفوان عدنان

وسطية أهل السنة بين الفرق، د- محمد باكريم محمد، دار الراية الرياض، ط الأولى 1994م.

وفيات الأعيان وأنباء الزمان، أبو العبـــاس أحمـــد بـــن(ا بـــن خلكـــان)، 681هـــــ، دار الثقافـــة، بيروت،1968م،تحقيق د.إحسان عباس.